

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Jahrbücher

für

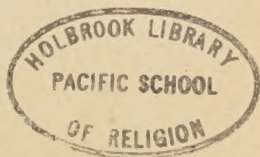
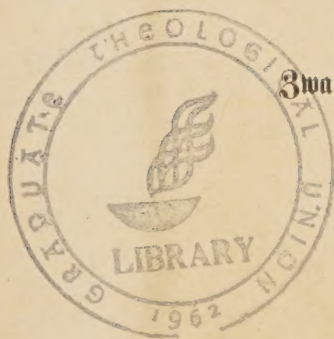
Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dillmann und Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Vanderer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Zwanzigster Band.



Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1875.

75329

V.20

1875

Schelling.

Zur Erinnerung an seinen hundertjährigen Geburtstag

von

Lic. Dr. Dorner,

am Prediger-Seminar in Wittenberg.

Hundert Jahre sind verflossen, seit Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling geboren wurde.

Welches gewaltige Aufsehen jener edle Geist gemacht, wie er in jugendlicher Begeisterung nach allen Seiten hin zündende Funken geworfen hat, wie er bis in sein hohes Alter rüstig, seinem idealen Streben, eine weltumfassende Philosophie zu begründen, treu geblieben ist und sich nicht gescheut hat, selbst noch in hohem Alter fortzuschreiten¹⁾ und Fortschritte in seinem Denken als solche zu verkünden, bloß getrieben von einem unauslöschlichen Durst nach Wahrheit und einer glühenden Begeisterung, die den Greis zum Jüngling machte, für die Idee einer Philosophie, an der der bessere Theil des Volkes theilnehmen, die Sache der Nation sein sollte, das ist zu bekannt, um hier weiter ausgeführt zu werden. Es ist freilich seitdem anders gekommen. Die Philosophie ist nicht mehr Nationalsache, sie ist nicht mehr Gegenstand des öffentlichen Interesses in der Weise, wie sie es im Anfang des Jahrhunderts gewesen ist. Aber Eins ist doch auch jetzt der Nation geblieben: Hunger nach Wahrheit. Aber jetzt stillt ein großer Theil der Nation diesen Hunger mit den greisenhaften Producten des Schopenhauer'schen Pessimismus und einer Philosophie des Unbewußten, welche ohne tieferes Verständniß für die metaphysischen Aufgaben der Philosophie sich mit metaphysischen Worten unserer großen Denker verbrämt, die aus ihrem Zusammenhang herausgerissen ein sonderbares Bild der größten Widersprüche darstellen. Es kann nicht ausbleiben, daß ein Schiff, welches aus Trüm-

¹⁾ Vgl. sämtliche Werke, I, 7, 410. „Der Verfasser“, sagt er von sich, „hat nie durch Stiftung einer Secte Anderen, am wenigsten sich selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wollen, in welcher er sich noch immer begriffen erklärt und wohl immer begriffen erklären wird.“

mern zusammengezimmert ist, auf seiner Fahrt in den Ocean Schiffbruch leidet.

Man macht es Schelling zum Vorwurf, daß er sich durch manche Wandelungen hindurch bewegt und nach einer langen Verpuppung schließlich mit einer von Gnosticismus und theosophischer Unklarheit zersetzten Scholastik geendet habe. Allein man wird es einem, wie allgemein anerkannt, so hochbegabten Manne nicht zur Schande anrechnen dürfen, wenn er fortschritt, wenn seine Gedanken ihm nie völlig genügten, wenn er immer neue Wendungen suchte, um die schwersten Probleme der Metaphysik zu lösen. Mag etwas Hastiges in seiner Production liegen, mögen Unklarheiten mit schuld sein an den Veränderungen, welche er in seinem Systeme angebracht hat, man wird doch nicht leugnen können, daß diese Aenderungen durchaus nicht willkürlich gemacht seien; ja wir möchten fast behaupten, daß die principielle Ausbildung seiner Metaphysik nur immer klarer das herausbildet, was von Anfang an in ihr lag. Indesß von vielen Seiten hört man, daß es nicht der Mühe werth sei, mit diesen phantasievollen, ohne alle Nothwendigkeit willkürlich ersonnenen dichterischen Speculationen sich genauer zu befassen. Der völlige Bankerott der absoluten Philosophie in der Gegenwart zeige, daß von Kant ab die Philosophie auf abschüssige Bahnen gerathen sei und Dinge unternommen habe, welche den gesunden Menschenverstand beleidigen; es sei ein Traumleben gewesen, das man in jener Zeit der Herrschaft der absoluten Philosophie geführt habe. Es ist nun zwar nicht zu leugnen, daß besonders Schelling's vielfach dichterische Darstellungen, so anziehend sie auf der einen Seite sind, doch den Schein der Willkürlichkeit und Zusammenhangslosigkeit auf seine Philosopheme in weit höherem Maaße zurückgeworfen haben, als man bei genauer Betrachtung diesen Vorwurf kann gerechtfertigt finden¹⁾. Man möchte sich indesß hier fast die Gegenfrage erlauben, ob denn unsere Zeit, wenigstens ein großer Theil derselben, auch noch fähig sei, sich in jene Arbeit geistig zu versetzen, ob ihr nicht die Fühlung mit der Vergangenheit verloren gegangen sei, indem sie das Interesse, welches die absolute Philosophie bewegt habe, nicht mehr verstehe, und ob die jetzige Opposition gegen dieselbe nicht ein ebenso einseitiger Standpunkt sei wie jene Speculationen. Man ist ferner sehr geneigt zu fragen, ob die

¹⁾ Vgl. Werke II, 3, 88: „Das System lag in der Sache. Ob die äußere Darstellung mehr oder weniger schulmäßig gehalten war, konnte als gleichgültig erscheinen.“

Speculationen eines Schopenhauer und Hartmann nicht in noch weit höherem Grade die Anwendung des Goethe'schen Wortes verdienen: „Das sind Mythologeme“.

Allein man betont, daß die Metaphysik insbesondere Schelling's der Wirklichkeit gegenüber Flaske mache. Es ist indeß dabei doch zu beachten, daß Schelling nicht ignorirt wird, sondern daß seine Anschauungen vielmehr Gegenstand der Polemik sind, ein Anzeichen dafür, daß seine Lehren noch nicht völlig veraltet sind. Seine Naturphilosophie ist ja von vielen Seiten angegriffen worden. Indeß giebt man doch zu, daß sie anregend und belebend gewirkt habe, wenn sie auch für die Gegenwart nicht brauchbar sei. Es mag sein, daß Schelling's Ausführungen den jetzigen naturwissenschaftlichen Kenntnissen gegenüber im Einzelnen nicht haltbar sind; allein das ist doch bei einem Vaco nicht minder der Fall, den man nicht genug zu preisen weiß. Man tadelt ferner, daß er die Natur a priori construiren wollte, und dieser Tadel ist nicht ungerecht. Denn man wird nicht leugnen können, daß namentlich in seiner ersten Periode die empirischen Wissenschaften zu kurz kamen und in die Philosophie aufgelöst zu werden schienen, die alles wahre Wissen für sich in Anspruch nahm. Man wird auch nicht leugnen können, daß im Anfange die Natur nicht völlig von einem idealistischen Scheine befreit wurde, wenn er behauptete, daß der Zweck der Naturentwicklung der Mensch sei, in dessen Bewußtsein die Natur zu sich selbst komme, indem sie erkannt werde. Es konnte hier der Schein bleiben, als ob das Wahre an der Natur nur das Bewußtsein von ihr sein sollte ¹⁾, wie auch Schelling den Satz aussprach: die Natur construiren heiße sie schaffen²⁾, wodurch sie als bloßes Product des Bewußtseins erscheinen konnte. Indeß hat Schelling selbst später der Realität mehr Recht zugestanden; er leugnet später, daß die Philosophie die Natur in ihrer Wirklichkeit a priori construiren könne, und beschränkt die Construction auf die Erkenntniß des Wesens, des Wie der Natur, nicht ihrer Existenz, ihrer Wirklichkeit, welche nur empirisch durch Sinnenanschauung erkannt werden könne³⁾. Darin aber wird man Schelling jedenfalls Recht geben müssen, daß es nicht genügen kann, nur die empirisch wahrnehmbaren Größen zu beobachten, sondern auch zu verstehen, was diese Erscheinungen zu bedeuten haben, die allgemeinen Principien,

1) W. I, 3, 340 f. — 2) I, 3, 12. 13. — 3) Vgl. Vorrede zu Steffens nachgelassenen Schriften, S. VI—XII.

die sich in ihnen geltend machen, zu erforschen und sie in den allgemeinen Weltzusammenhang einzuordnen. Schelling sah in ihnen ein vernünftiges Leben, eine Offenbarung der ewigen Vernunft; er wollte die Natur als eine große Einheit auffassen und eben durch dieses Streben hat er belebend auf die Naturforschung eingewirkt. Denn die Combinationen des Mannigfaltigen durch eine einheitliche Anschauung gewährten neue Lichtblicke, und das nur deshalb, weil wirklich gemeinsame Principien der Natur zu Grunde liegen. Es ist ein Gedanke, der jetzt noch ebenso verfolgt wird, der aber damals neu war, daß in der Natur die allmähliche Steigerung vom Niederen zum Höheren sich vollziehe, bis die Natur im Menschen zum Bewußtsein komme. Schelling hat ein Recht zu sagen, daß die Natur in dem menschlichen Bewußtsein gipfle, weil er den Menschen als das Ziel der Natur ansah, weil objective Vernunft in der Natur thätig ist ¹⁾. Allein woher nimmt die jetzt herrschende Richtung in der Naturwissenschaft das Recht, von einer Stufenfolge der Organisationen zu reden, die nur Mechanismus kennt? Man wird es Schelling zum Verdienst anrechnen müssen, daß er sich nicht mit einer bloß mechanischen Naturerklärung zufrieden stellen wollte, wenn er darüber freilich auch den Mechanismus vernachlässigte. Die dynamische Naturerklärung, wie die Anerkennung von Zwecken ²⁾ in der Natur wird ihm jetzt übelgenommen, wo man aus dem bloßen Mechanismus alle Unterschiede in der Natur zu erklären hofft, alle jenseits der Sinnenerfahrung liegenden Principien der Natur aber entweder leugnet oder für nicht erkennbar hält ³⁾. Daher die Verachtung der Schelling'schen Naturphilosophie. Denn daß die Hypothese Darwin's an phantasievollen Combinationen so wenig Mangel leidet als Schelling's Naturphilosophie, dürfte sich kaum abstreiten lassen. Darwin kann mit „exacter Wissenschaft“ seine Ansicht nicht begründen, er kann die Uebergänge von Gattung zu Gattung nicht empirisch beweisen; oft genug hilft er sich durch Einschmuggelung des Zweckbegriffes, den er doch beseitigen will ⁴⁾. Das Ganze als Ganzes ist Werk einer Speculation, und ob der Mechanismus zur Naturerklärung genüge oder nicht, das wird sich ohne die Philosophie nicht ausmachen lassen. Denn bloße Erfahrung kann nie darüber entscheiden, ob die Bewegung am Stoffe das Letzte sei, aus dem sich

¹⁾ Ideen zu einer Philosophie der Natur, W. I, 2, 56: „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein.“ — ²⁾ W. I, 1, 386. 387. I, 4, 546 f. — ³⁾ Vgl. Lange: Geschichte des Materialismus, S. 304 f. — ⁴⁾ Vgl. u. A. Ulrici: Gott und der Mensch, 2. Aufl., 1. Theil, S. 89 f.

alle in der Natur erklären; ja, wie schon Ponce¹⁾ gezeigt hat, nicht einmal Ursache und Wirkung kann man wahrnehmen. Täusche man sich doch nicht: die Natur als Einsein aufzufassen ist wie Streben, das dem Empirismus entstammt, da ist hinter den Sanktionen unbekannt die Vernunft thätig. Lassen wir hierüber Schelling selbst reden (II. 3, 110. 111): „Wer den Eifer in Ausmittlung reiner Thatfachen, zumal in der Naturwissenschaft, betrachtet, kann nicht umhin, in denselben dennoch etwas Höheres, wenn auch nur instinctartig Wirkendes, einen im Hintergrund stehenden Gedanken, einen über den unmittelbaren Zweck hinausgehenden Trieb zu erkennen; denn wie soll man sich die Wichtigkeit, die auf Thatfachen, selbst die an sich geringfügigsten, namentlich in der Naturgeschichte z. B. Anzahl und Form der Zähne oder Klauen, gelegt wird, wie die religiöse Gewissenhaftigkeit, mit der diese Untersuchungen angestellt werden, . . . anders erklären, als durch ein wenigstens dunkles Bewußtsein, daß es bei all diesen Thatfachen noch mehr als um sie selbst zu thun sei? Wie soll man sich diesen Enthusiasmus des ächten Naturforschers erklären ohne ein wenigstens dunkles Gefühl, das ihm sagt, daß dieser bis zu seinen letzten Grenzen erweiterte, zugleich von geistlosen Hypothesen allmählich durch sich selbst gereinigte Empirismus zuletzt einem höheren System begegnen muß, das mit ihm vereint ein unerlöschliches Ganzes bilden wird, ein Ganzes, das als völlig gleiches Resultat der Erfahrung und des reinen Denkens sich darstellt, ohne eine, wenn auch noch so ferne Ahnung, daß diesem Empirismus zuletzt in der Natur selbst, als ihr innewohnend, jene Vernunft, jenes System einer ihr eingebornen Logik sich enthüllen wird, welcher im Denken sich zu bemächtigen die höchste Aufgabe des rationalen Philosophen ist, daß es also überhaupt einen Punkt giebt, wo die auf den ersten Blick und auch jetzt noch so weit auseinanderliegenden oder auseinander zu sein scheinenden Potenzen des menschlichen Wissens, Denken und Erfahrung, sich völlig durchdringen und zusammen nur noch ein unüberwindliches Ganze bilden? Das war unstreitig selbst der letzte Gedanke Vaco's, den gedankenlose, handwerkemäßige Empiriker umsonst als ihren Schutzherrn anrufen.“

Man wirft Schelling von Seiten der Philologie und Geschichtsfunde Willkür vor und findet die metaphysischen Grundgedanken, die

¹⁾ Vgl. Pfeiderer, Empirismus und Skepsis in Dav. Ponce's Philoarchiv S. 164 ff. 163. 192. 193.

er als Principien der Geschichtsbewegung aufstellt, unzureichend; man klagt, daß seine Auffassung der Mythologie an gnostischen Willkürlichkeiten leide. Wohl! im Einzelnen mag Vieles nicht verstanden sein. Ist darum das Streben unberechtigt, Ideen in der Geschichte zu finden, und zwar Ideen, welche die Geschichte leiten, die sie begreiflich machen, die nicht erst auf dem empiristischen Wege hervorgeholt werden?

Endlich klagt, worauf wir nachher zurückkommen werden, die Theologie über Verdrehung der christlichen Grundsätze, wobei man aber gelegentlich doch den Unterschied seines letzten Standpunktes zwischen positiver und negativer Philosophie im Allgemeinen im Interesse der positiven Theologie anerkennen möchte. Mit einem Worte: von allen Seiten heißt es: Empirie; die apriorischen Constructionen, die metaphysischen Speculationen sind überflüssig; sie führen uns zu Träumereien; sie hemmen den Gang der exacten Wissenschaften! Jene Metaphysik der absoluten Philosophie meint mit wenigen Principien den Reichthum der Welt zu umspannen; aber statt dies zu leisten, geräth sie in einen leeren Formalismus und Mechanismus. Durch ewige Potenzirung von drei Potenzen meint sie die Mannigfaltigkeit der Welt zu begreifen, allein statt dessen muß sie die Thatsachen verfehren, ja ihres reichen Inhalts berauben. Das Construiren a priori hat sich als unfähig bewiesen, die Räthsel der Welt zu lösen; die absolute Philosophie will alle einzelnen Wissenschaften beseitigen: sie macht sich zu der einzigen Wissenschaft. Verlassen wir diesen Abweg, den die Philosophie nach Kant gegangen ist, so heißt es, kehren wir zu dem kritischen Standpunkt zurück! Ist das aber wirklich der Fall oder gehen Viele, die Kant vergöttern, nicht vielmehr hinter den kritischen Standpunkt, hinter Hume zu dem reinen Empirismus zurück, der doch eben in Hume seine Unhaltbarkeit erwiesen hat? ¹⁾ Ist etwa die Metaphysik des jetzt so vielfach gefeierten Schopenhauer oder Hartmann haltbarer als die Schelling'sche? Oder soll etwa die Metaphysik mit den Sinnen als letztem Princip sich begnügen? Allein bei der Sinnenerfahrung als solcher stehen zu bleiben und ihre Basis nicht weiter zu untersuchen, ist eine Selbstbeschränkung der Forschung, die sich auf die Dauer nicht wird halten lassen. Es ist indeß hier nicht meine Aufgabe, jenen Philosophemen der neuesten Zeit entgegenzutreten. Zu der Erwähnung Hartmann's lag eine Veranlassung vor, insofern er selbst

¹⁾ Vgl. Pfeifferer a. a. O., Vorrede und S. 533 ff. 540.

den metaphysischen Principien Schelling's, und zwar der letzten, nach der Meinung Vieler dem Zeitbewußtsein völlig verschwundenen Periode seiner Metaphysik, befreundet zu sein behauptet. Ich habe mir hier nur das Ziel gesteckt, Solches in der Schelling'schen Philosophie hervorzuheben, was für die jetzige Zeit beherzigenswerth erscheint, insbesondere aus der letzten, meiner Ueberzeugung nach zu wenig beachteten Phase seines Philosophirens. Es ist gewiß zuzugeben, daß mit dem reicheren Stoff der Erfahrung sich jetzt eine noch umfassendere, reichere Philosophie erbauen ließe, da jedes Philosophem um so großartiger werden muß, je mehr es bis in das Einzelne hinein die Bedeutung seiner Principien aufzuzeigen vermag; es ist ferner nicht zu leugnen, daß in jenen Schelling'schen Conceptionen vieles Vergängliche mit unterläuft; aber wir sind doch verpflichtet, dafür Sorge zu tragen, daß kein Samenkorn des Wahren verloren gehe, und den Männern Dank zu wissen, welche unserer Nation neue Wahrheiten gezeigt haben, einen Dank, der sich nicht besser aussprechen kann, als indem man die bleibenden Gedanken solcher Männer nicht nur als todtten Schatz im Gedächtniß behält und objectiv in den Annalen der Geschichte der Philosophie verzeichnet, sondern indem man sie für den Fortschritt der Erkenntniß verwerthet ¹⁾.

Wir wollen daher einleitend andeutungsweise zeigen, daß die nach Kant auflebende absolute Philosophie keineswegs nur ein Irrweg gewesen ist, sondern daß das Kant'sche System selbst weiter drängte und daß eine gewisse Nothwendigkeit in der nachfolgenden Entwicklung der absoluten Philosophie gewesen ist. Wir wollen uns hier um so kürzer fassen, als hierüber schon Vieles und Vortreffliches gesagt worden ist ²⁾. Sodann wollen wir die verschiedenen Standpunkte seiner Philosophie besonders darauf hin ansehen, wie dieselben sich zu der letzten Gestalt seiner Philosophie stellen, und endlich diese letzte Gestalt genauer betrachten, und zwar vor Allem mit Rücksicht darauf, inwiefern die Stellung der Probleme eine richtige und bedeutsame sei, — denn es ist immer schon ein großes Verdienst, richtig gefragt zu haben.

¹⁾ Da wir nicht näher auf das ästhetische Gebiet eingehen können, so können wir es uns nicht versagen, hier auf die Würdigung der Schelling'schen Aesthetik aufmerksam zu machen, die ihr Verthe in seiner Geschichte der Aesthetik in Deutschland, S. 121 f. 126 f., hat zu Theil werden lassen.

²⁾ Vgl. insbesondere H. Ritter, Versuch zur Verständigung über die neuere deutsche Philosophie seit Kant, 1853, S. 63 ff.

Bei Kant war es nicht möglich stehen zu bleiben. Das Ding an sich hatte einen sehr zweifelhaften Charakter, schwante zwischen Subjectivität und Objectivität; Fichte hob deshalb das Ding an sich auf und sah es auch als eine Projection des Ich an; es war hiemit vollkommen mit Recht die Unsicherheit des Kant'schen Standpunktes beseitigt. Aber freilich konnte man hierbei nicht stehen bleiben. Fichte selbst ging dazu über, das absolute Ich in die sittliche Weltordnung zu verwandeln. Weniger unabhängig von Kant ist Fichte in zwei anderen Punkten; einmal ist bei Kant das Verhältniß der allgemeinen praktischen Vernunft zu den Individuen, des Allgemeinen zu dem Besondern, nicht klar und es scheint nicht selten, als wolle Kant die empirische Welt des Besondern als gleichgültig gegenüber dem Allgemeinen ansehen. Damit hängt das Verhältniß zur Natur zusammen, welche im Verhältniß zu der praktischen Vernunft von Kant als fast gleichgültig angesehen wird. Man wird nicht leugnen können, daß auch bei Fichte das Verhältniß des empirischen Ich zu dem absoluten so bestimmt ist, daß das empirische Ich und ebenso die Natur der Schranke ihre Entstehung verdanken, daß um dieser Schranke willen das Ich als durch die Ursünde der Trägheit gehemmt angesehen wird, und daß die Aufgabe darin besteht, die Endlichkeit nach beiden Seiten hin zu beseitigen. Schelling bringt in diesen Punkten eine Wendung hervor. Er geht von Fichte aus, aber er sucht den Fichte'schen Standpunkt von dem Subjectivismus zu befreien. Sein erstes System entstand successiv. Von der Naturphilosophie wandte er sich zu der Philosophie der Geschichte im transscendentalen Idealismus und trönte das Ganze durch das Identitätssystem¹⁾. Der neue Gedanke, den Schelling geltend machte und der von maßgebender Bedeutung sein dürfte, ist dieser, daß die Natur zunächst nicht bloß als ein Communität des Geistes kann angesehen werden, sondern daß sie selbst die Darstellung der Vernunft nach der objectiven Seite sei, daß in ihr die Vernunft zu der Stufe des Bewußtseins emporstrebt; hat sie einen ideellen Gehalt, so ist auch erklärt, warum sie beariffen und erkannt werden kann. Sie ist selbst eine Offenbarung der absoluten Vernunft. Ihn zur Seite steht die Welt des Bewußtseins; in dem Bewußtsein ist der subjective Factor überwiegend, wie in der Natur der

¹⁾ Schon 1797 theilt er als die beiden Hauptzweige der angewandten Philosophie die Philosophie der Natur und der Geschichte an (Vorrede zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur, I, 2, 4).

objective. Wie indeß in der Natur unter dem überwiegenden Charakter der Realität eine Einheit des realen und idealen Factors in ihren verschiedenen Stufen gegeben ist, so ist andererseits in der Welt des Bewußtseins unter überwiegend subjectivem Charakter die Einheit des Realen und Idealen gesetzt und Schelling geht hier darauf aus, im Gegensatz zu Fichte das Natürliche, das Unbewußte in dem menschlichen Geiste darzustellen und zu zeigen, wie das Bewußtsein auch Natur in sich trage. Hier stellt sich also die Aufgabe, das objective, reale, natürliche, das unbewußte Moment des geistigen Lebens mit dem subjectiven, bewußten in Harmonie zu setzen. Mit einem Worte: die Aufgabe ist Philosophie der Geschichte. Die Natur auch in unserem geistigen Dasein ist keineswegs eine Störung desselben, sondern sie ist die unvermeidliche Grundlage der geistigen Entwicklung. Hatten also Kant und Fichte die Natur als gleichgültig, ja als Hemmnis angesehen, so begreift sie Schelling als die eine Seite des Alllebens, des Absoluten. Wie die Natur aber als die reale Seite sich immer höher steigert, um endlich im Menschen zum Bewußtsein zu kommen, so zeigt der transcendente Idealismus, wie in der andern Seite des Alls, der bewußten, die Natur ebenfalls ihre Rolle spielt, wie das Leben der Subjecte ebenso durch einen objectiven Hintergrund getragen sei, wie das Bewußtsein zugleich natürlich sei; die Natur wird bejaht: das Bewußtsein ist zugleich Natur. Hieraus mußte offenbar als Abschluß des Systems sich die Durchdringung beider ergeben. Schelling versucht dies in der Identitätsphilosophie.

Hier zeigt sich nun zunächst, daß Schelling mit seiner ganzen Betrachtung sich von dem Subjectivismus abgewendet hat, indem er die Gegensätze von Real und Ideal, Objectiv und Subjectiv, beide für gleich ursprünglich in der Identität enthalten ansah, eine Ansicht, zu welcher sich schon 1797 bedeutende Ansätze finden ¹⁾. Schelling

¹⁾ Schelling sagt in den Ideen zu einer Philosophie der Natur, I, 2, 62: „Das Absolute ist reine Identität . . . , aber es gehört auch zu der Idee der Abgeschlossenheit, daß diese reine, von Subjectivität und Objectivität unabhängige Identität als diese sich selbst Stoff und Form, Subject und Object sei.“ Er entwickelt dann S. 65, 66, wie sich das Absolute „expandire in das Besondere, um in der absoluten Einbildung seiner Unendlichkeit in das Endliche selbst dieses in sich zurückzunehmen“. Beides sei ihm ein Act. „Wo also von diesem Act der eine Moment z. B. der Expansion der Einheit in die Vielheit als solcher objectiv wird, da muß auch der andere Moment der Wiederaufnahme des Endlichen in das Unendliche, sowie der, welcher dem Act, wie er an sich ist, entspricht —

nimmt nämlich an, daß die überwiegend subjective Seite, das Bewußtsein, und die überwiegend objective Seite des Abs. die Natur, ihren letzten Grund habe in der absoluten Indifferenz oder Identität, welche er keineswegs leer will gedacht wissen. Vielmehr soll in dem Absoluten die Realität und die Idealität geeint sein, und zwar sich schlechthin durchdringen; er bezeichnet das Absolute schon in der ersten Periode seines Wirkens als das absolute Subject-Object ¹⁾. Schelling ist dabei von der Ansicht ausgegangen, daß das absolute Subject-Object die reale wie die ideale Seite in sich trage und daß, wenn die Indifferenz zur Differenz hervortrete, es deshalb nicht anders geschehen könne als so, daß sich das Absolute nach der realen wie nach der idealen Seite offenbare, und zwar in der realen Seite muß wieder die Dreiheit der realen, idealen und indifferenten Seite, die die Einheit von beidem darstellt, abgebildet sein und ebenso in der idealen Seite ²⁾. Wir wollen hier nicht weiter verfolgen, wie Schelling im Einzelnen diesen Gedanken durchzuführen sucht. Nur dies Eine war es, worauf es uns ankam: Schelling setzt das Objective und Subjective, das Reale und Ideale, ins Gleichgewicht ³⁾. Man hat seine Auffassung der Identität angegriffen und wir leugnen nicht, daß hierin eine Unvollkommenheit lag, sofern dieser Ausdruck eine völlige Auflösung alles Bestimmten in dem Absoluten zu bezeichnen schien. Allein wenn Schelling, besonders auch in der Philosophie der Kunst, die Dreiheit der realen, idealen und identischen Seite durchzuführen sucht, so liegt hierin schon, daß er die absolute Identität so denkt, daß hier das vollendete Gleichgewicht beider Seiten und ihre Einheit repräsentirt sein soll ⁴⁾. Indes lag allerdings in dem Ausdruck Identität noch eine Zweideutigkeit, über die er später hinwegzukommen suchte. Man hat ferner getadelt, daß bei Schelling in der Offenbarung

wo nämlich das Eine (Expansion des Unendlichen in das Endliche) unmittelbar auch das Andere (Wiedereinbildung des Endlichen in das Unendliche) ist zugleich objectiv werden." Schelling macht schon hier geltend, daß die Natur den ersten, die ideelle Welt den zweiten Factor repräsentire, und will in jeder alle drei Potenzen, die reale, ideale und die Indifferenz, sich wiederholen lassen, S. 66. Schelling braucht hier schon den Ausdruck Potenzen und man wird nicht leugnen können, daß diese Dreiheit ihm vorbildlich für alle seine späteren Darstellungen geblieben ist.

¹⁾ W. I, 2, 64. — ²⁾ I, 4, 327 ff. — ³⁾ I, 5, 215 f. — ⁴⁾ Man vergleiche insbesondere die Philosophie der Kunst, I. 5 366: „Ich nenne dieses Princip eben deswegen, weil es keiner besondern Potenz gleich ist und doch alle begreift, den absoluten Identitätspunkt der Philosophie.“ Nat. S. 373. 374.

Gottes die Differenz; nur eine quantitative wird; die Natur ist die Identität von Real und Ideal unter dem überwiegenden Charakter des Realen, das Bewußtsein umgekehrt unter dem des Idealen, und in der Natur wie in dem Bewußtsein sucht er die Differenzirung immer wieder durch das Ueberwiegen des einen Factors herzustellen. Man kann sagen, daß hiebei keine qualitativen, sondern nur quantitative Unterschiede sich ergaben. Schleiermacher ist Schelling in dieser Hinsicht gefolgt und beanstandet nur die Möglichkeit der Erkenntniß der Identität; im Uebrigen arbeitet er in derselben Weise mit Gegensätzen, welche das einemale diese, das anderemale jene Seite als die überwiegende zeigen. Man hat hierin einen leeren Schematismus gefunden, der die Wirklichkeit nicht erreiche. Wir geben zu, es kann sehr schwer sein, ja unmöglich, mit diesen Constructionen bis zu der Wirklichkeit vorzudringen. Schelling selbst hat dies später zugegeben. Allein das Gebiet des Möglichen zu erschöpfen und die Wirklichkeit mit dem Gebiet des Möglichen zu verbinden und ihr unter den verschiedenen möglichen Stellungen einen bestimmten Ort anzuweisen, ist doch eine der wesentlichsten Aufgaben der Wissenschaft. Und in dieser Hinsicht möchten wir doch fragen, ob nicht Schelling eine wesentliche Aenderung in der ganzen Richtung der Philosophie hervorgerufen hat, indem er zeigte, daß die überwiegend objective und die überwiegend subjective Seite in der Welt gleichmäßig vertheilt und auf gegenseitige Durchdringung angewiesen seien, die deshalb möglich sei, weil beide in der Identität enthalten und ursprünglich geeint seien. Daß alle Unterschiede bei Schelling quantitativ seien, kann man nicht sagen; denn den Unterschied zwischen dem Subjectiven und Objectiven hat er so streng ausgebildet, daß man ihm in seinen an Böhme anschließenden Schriften sogar Dualismus vorgeworfen hat; das Ideale und Reale will er stets in Beziehung auf einander, aber er löst nicht das Eine in das Andere auf, vielmehr ruhen die quantitativen Differenzen auf einer letzten qualitativen Differenz. Freilich hat er erst in seiner letzten Periode die Unklarheit darüber gehoben, wie seiner Meinung nach diese ursprünglichen Differenzen zu der absoluten Einheit in Beziehung zu setzen seien. Indeß ist nicht zu leugnen, daß er von vorne herein darauf ausgeht, ursprünglich qualitative Differenzen anzunehmen, womit er den Monismus wissenschaftlich überwunden hat. Eben deshalb ist seine Metaphysik für die Gegenwart in dieser Hinsicht durchaus noch berücksichtigungswerth; das Umschlagen des bloß Objectiven in das Subjective und umgekehrt ohne alle Erklärung, mit einem

Wort der unvermeidliche Dualismus, dem der Monismus nicht entrinnen kann, der bei Schopenhauer anerkannt und von dem materialistischen Monismus nicht überwunden ist, ist von Schelling vermieden und beseitigt worden, indem er anerkennt, daß das Absolute in sich zwei Principien in Einheit birgt, in ihm in Identität verschlungen nach dem ersten System; wir werden aber sehen, daß er diese Schwierigkeit entfernt hat. Ist in dem Geiste etwas Naturhaftes und ist in der Natur Geistiges, so kann beides in Beziehung gesetzt werden. Es kommt an auf die Anerkennung des Unterschiedes zwischen Subject und Object als eines ursprünglichen und ursprünglich zur Einheit zurückgeführten. Wie wenig Schelling die Tendenz hatte, in der Identität das Subject und Object einseitig auf Subject oder Object zu reduciren, das ist schon klar aus dem Begriff der Identität, vollends aber aus der dualistischen Form beider aus der Indifferenz hervorspringenden Principien in der Freiheitslehre, die aber doch zu gegenseitiger Einheit und Durchdringung sollen geführt werden. Wie wenig aber Hartmann in Wahrheit auf Schelling'schen Principien basiert, erhellt daraus, daß er Willen und Denken vollkommen trennt. In der Identität lag die Möglichkeit, daß das Reale nie der Intelligenz und das Intelligente nie der Realität baar würde. Was bei Schelling organisch geeint ist, reißt Hartmann auseinander und so hat er ein blindes unvernünftiges Reale und ein ohnmächtiges weisenthöes Ideale. Man kann die Identität angreifen, aber in ihr, wie Schelling sie von vorne herein faßte, lag der fruchtbare Keim, den er später, wenn auch noch nicht in vollkommener Weise, dahin entwickelt hat, daß er Gott als den absoluten Geist, die idealtüchtige Einheit von Real und Ideal bestimmt, ohne daß das Eine oder Andere aufgegeben wäre. Was Schelling hiemit wollte, ist durchaus werthvoll und einer der genialsten Schritte, die je in der Philosophie gethan sind. Kein Wunder, daß dieser Grundgedanke in der Gegenwart fortwirkt¹⁾, wenn man davon redet, daß man das Ideale und Reale vereinigen, beide Factoren in Beziehung setzen müsse!

Hiermit hängt ein anderer Factor zusammen. Schelling hat, sobald er das Identitätssystem erreicht hatte, als den obersten Gegen-

¹⁾ auch in der gegenwärtigen Theologie bei Männern wie Martensen und Reiche, deren theologische Bedeutung allgemein anerkannt ist. Insbesondere dürfte der Reiche'sche Begriff von Geist als der Einheit eines Realen und Idealen auf Schelling basiren. Reiche, *theologische Ethik*, 2. Aufl. I., 135. *Nat. Schelling's „Clara“*, 2. Aufl. S. 178.

faß aufgestellt die differenzirte Welt als göttliche Offenbarung und die Indifferenz; aber die göttliche Indifferenz sollte überast zur Erscheinung kommen; er faßt gegenüber von Kant und Fichte sofort die Immanenz des Unendlichen im Endlichen ins Auge. Das Endliche soll nicht aufgehoben werden durch das Unendliche, sondern beide sollen in Einheit sein. Ebenso soll die allgemeine Vernunft nicht alles Besondere auflösen, sondern soll in dem Besondern sein. Um nun das Unendliche im Endlichen zu erkennen, dazu bedarf es nach ihm ein Organ, die intellectuelle Anschauung. Diese Ansicht Schelling's basiert auf Kant's Kritik der Urtheilskraft; Kant macht sonst immer geltend, daß das Einzelne, die Welt der Anschauung, von dem Allgemeinen getrennt sei und daß uns die intellectuelle Anschauung fehle, um beides völlig in Einheit zu schauen; aber in der Aesthetik erkennt Kant dieses Vermögen an und giebt zu, daß in der Kunst die Verbindung des Allgemeinen und Einzelnen gegeben sei. Hieron schließt sich offenbar Schelling an, indem er die intellectuelle Anschauung geltend macht, die er als künstlerische betrachtet. Es mag Schelling's künstlerische Begabung, sowie seine Steigung zur Romantik und die Constellation der Zeit ihn mit dazu veranlaßt haben, welche, wie Ritter ¹⁾ hervorhebt die Poesie noch als das einzige Gut des deutschen Volkes erscheinen ließ. -- jedenfalls hat Schelling mit der Forderung der intellectuellen Anschauung, welche das Unendliche, in dem Endlichen unmittelbar zu erschauen vermag, zunächst für die Beschäftigung mit der Philosophie in romantischer Weise (Genie ²⁾) verlangt und das, was der Kunst eigenthümlich ist, hier als schlecht himnige Forderung auch für die Philosophie aufgestellt. Ja er löst die Philosophie ³⁾ geradezu mit der Kunst zusammenfallen. Man hat hierin mit Recht eine falsche Verengung der philosophischen Aufgabe gesehen. Man hat von jener genialen Anschauung Mangel an Methode and Willkür gefürchtet. Indes den R ihm können wir doch Schelling nicht absprechen, daß er es zuerst war, der die Aufgabe stellte, zu erkennen, daß in dem Endlichen das Unendliche sich offenbaren könne und daß die allgemeine Vernunft in Besonderem Gestalt gewinne. Wenn man das schlechtweg leugnet, dann wird man über einen Dualismus nie hinwegkommen, wie auch der neueste Monis-

¹⁾ a. a. O. S. 80. — ²⁾ I, 3, 605 f. 613 f. 626.

³⁾ I, 3, 349: „Das allgemeine Organon der Philosophie und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes ist die Philosophie der Kunst.“ Die Philosophie soll in den Ocean der Poesie zurückströmen, S. 629.

nus zeigt, der nichts zu sagen vermag als: Das Endliche muß untergehen in dem Unendlichen, wobei aber das Endliche doch nun einmal besteht, und Hartmann nicht einmal, wenn alles Endliche vernichtet ist, die Garantie geben kann, daß das Endliche nicht wieder hervorkomme. Denn der letzte Widerspruch bei Schopenhauer und Hartmann liegt in dem falschen Begriff des Unendlichen und Endlichen. Niemand hat weniger Recht, auf Schelling sich zu berufen, als diese modernen Monisten. Freilich kann man sagen: In der Identität ist das Endliche aufgehoben, und sofern ich in dem Endlichen das Identische sehe, ist das Endliche als solches beseitigt. Ich will nicht leugnen, daß Schelling an diesem Punkte klarer hätte sein können; indeß zeigen ganz unzweifelhafte Ausprüche¹⁾, daß es ihm nicht in den Sinn kam, diese Auflösung zu vollziehen; sondern was er wollte, war eben dieses, daß in dem Endlichen, auch wenn es nicht aufgelöst würde, Unendliches sich erschauen lasse. Dieser Grundgedanke eben ist es, der ihn überall dazu drängt, in der getrennten Welt ein Abbild der Harmonie des absoluten Subject-Objectes zu finden, in der Natur wie im Bewußtsein alle drei Potenzen wieder hervortreten zu lassen, wie er es in Bezug auf den Organismus der Wissenschaft im akademischen Stadium, in Bezug auf die Kunst in seiner Philosophie der Kunst gethan hat, wobei man sich dem Eindruck nicht entziehen kann, daß die Eintheilungen durch den Gedanken beherrscht sind, daß das Ganze, ebenso aber auch die einzelnen Theile wieder in ihrer Art ein Abbild des absoluten Organismus der Identität von Real und Ideal darstellen. Er tendirt sichtlich dahin, unter der Identität die absolute Vereinigung der Gegensätze zu verstehen, und meint nicht, daß sie in der Identität vernichtet seien --- sonst könnten sie nicht aus ihr hervorbrechen ---, sondern nur auf das Vollkommenste sich durchdringen. Wenn bei ihm nun dieser Gedanke aus den oben angeführten Gründen eine durchaus ästhetische Wendung nahm, so ist das nicht zu verwundern, insbesondere, da diese Harmonie des Endlichen und Unendlichen, die mit ihm Schleiermacher in Bezug auf das Bewußtsein betont, wenn er die allgemeine Vernunft mit dem Individuellen unmittelbar verbunden sein läßt, wenn er in der Religion geltend macht, daß das Gottesbewußtsein jeden Moment erfüllen und stets mit dem Welt- und Selbstbewußtsein verbunden sein solle, bei Schelling in seiner ersten Periode wie bei Schleiermacher mehr als Postulat gefordert

¹⁾ Vgl. I, 5, 390 f. 452 f. I, 2, 66.

ist. Es ist das Eigenthümliche der Kunst, daß sie die Harmonie, welche erst auf langem Wege für Wissen und Handeln gewonnen werden kann, vorwegnimmt und das geistige Ideal aufstellt. Weil nun aber Schelling und Schleiermacher mit ihrem Begriff des Absoluten diese Forderung nicht vollkommen begrifflich vermittelt haben, sofern dieses alle Gegensätze zu verschlingen droht, ist es doch nicht gestattet, den großen Fortschritt, den sie gerade nach dieser Seite gemacht haben, indem sie eine neue Aufgabe stellten, zu verkennen. Und selbst was jene intellectuelle Anschauung angeht, so wird man sie doch zugeben müssen, insofern es nur ihr gelingen kann, das Unendliche und Endliche in Einheit zu schauen; sie ist der Sinn für das Unendliche, das im Endlichen verborgen ist. Man kann das Angesehene wohl nachher in Begriffen darstellen; indessen wer es nicht anschaut, der gleicht einem Blinden. Wie diese Methode willkürlich werden kann, das ist hinlänglich gezeigt; daß ihr deshalb eine discursive Darstellung zur Seite gehen muß, ist nicht zu leugnen. Allein wollen wir nicht einen steten Dualismus zwischen dem Endlichen und Absoluten annehmen, so müssen wir auch zugeben, daß, wenn diese Einheit möglich ist, sie auch cognoscibel sein muß, und schon Kant hatte recht, wenn er dieses Vermögen, das er uns (von der Kunst abgesehen) versagt glaubte, als intellectuelle Anschauung bezeichnete.

Mit einem Worte: das Neue in der Philosophie Schelling's ist der Versuch das Reale und Ideale ins Gleichgewicht zu setzen, das Endliche und Unendliche in Harmonie zu bringen, Vernunft und Natur auf eine Einheit zurückzuführen, in welcher beide ursprünglich gehalten seien, und so Einheit in der Mannigfaltigkeit zu haben. Wenn nun in der ersten Form das Identitätssystem noch dahin fortging, in Gott die Identität zu finden, in der Welt aber die sich differenzirende Indifferenz, die sich aber immer wieder als solche zeigt, ohne deshalb die beiden Principien aufzuheben, so geht Schelling in der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung dazu fort, diese Unterschiede, die er auch früher schon in der Indifferenz beschlossen dachte, in Gottes innerstes Wesen selbst zu verlegen. Und wenn man in dem ersten Systeme Schelling's nicht umhin kann, seine einseitig ästhetische Anschauung, in die sich Alles als in die absolute Harmonie auflöst, zu beanstanden, so hat Schelling in seinem letzten System, vermittelt durch die Freiheitslehre, das Ethische mehr zu Ehren gebracht, in seinem Entwicklungsgange hierin Schleiermacher ähnlich, der auch zuerst von der mehr ästhetischen Betrachtungsweise der Harmonie des

Universum in den Reden über Religion zu einer ethischen aufzusteigen ist. Betrachten wir diesen Punkt etwas näher!

Die bezeichnete Veränderung ging bei Schelling Hand in Hand mit der Philosophie der Geschichte. Wenn in der Natur im Wesentlichen eine Entwicklung nur in dem Sinn stattfindet, daß sie zu allen Zeiten auf gleiche Weise alle Stufen ihrer Entwicklung repräsentirt, so ist es nicht unbedeutend, daß Schelling anfangs die Entwicklung der Geschichte ähnlich zu betrachten versuchte. Es wirkt darin noch die Anschauung der Naturphilosophie nach. Andererseits wird man nicht verkennen dürfen, daß er seine Naturbetrachtung von vorne herein unter den historischen Gesichtspunkt gestellt hatte, indem er als das Ziel ihrer Entwicklung den Menschen betrachtete, also in die Naturentwicklung die Zweiddee hineintrug und sie so einem höheren Zusammenhange dienlich gemacht hatte. Was die Geschichtsbetrachtung selbst angeht, so hatte schon Fichte sein Augenmerk auf dieselbe gerichtet, in ihr aber nur den unendlichen Proceß der Ueberwindung des Hemmnisses der unbegreiflichen Natur gesehen. Schelling sah die Geschichte nicht mehr nur als die Entwicklung der Befreiung von der Natur und der Erhebung des Ich zur Freiheit an. Da er vielmehr in dem Bewußtsein selbst Naturnatürliches, objective unbewußte Vernunft fand, sah er die Entwicklung der Welt auch darin, daß das Bewußtsein als ideelles mit dem objectiven Bewußtsein oder der Weltvernunft in Einheit komme, daß die subjective Vernunft mit der objectiven Nothwendigkeit eins werde. Ähnlich ist ihm die Geschichte zunächst Geschichte des Bewußtseins¹⁾. Aber innerhalb dieser Grenze ist ihm die Geschichte nicht nur von negativer Bedeutung, nicht Befreiung des Bewußtseins von, sondern Einheit mit der Natur und des Geistes. Er unterscheidet demgemäß Stufen des Bewußtseins: während das Bewußtsein anfangs nur blinde Nothwendigkeit des Schicksals kennt, dann der Gesetzmäßigkeit der Natur unterworfen erscheint, so tritt endlich die Stufe ein, in welcher es in der Nothwendigkeit Vernunft erkennt und sich ihr deshalb freiwillig unterwirft: das Absolute wird in der Geschichte als Vernunft erkannt²⁾. In dem sieht Schelling hier noch nicht das Christenthum als die Periode der Vorsehung an, bemerkt vielmehr, daß er nicht wisse, wann diese Periode eintreten werde (I. 3, 604). Allein auch in der Periode der

¹⁾ Vgl. transc. Idealismus, Vorrede, W. I, 3, 331.

²⁾ Vgl. transc. Idealismus, W. I, 3, 603 f.

Vorsehung ist noch nicht die höchste Form des Bewußtseins gegeben. Denn hier schaut das Ich nur im Objectiven die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit an. Die Vorsehung ist noch eine Macht über ihm. Die productive Anschauung des Künstlers dagegen ist eine unmittelbare Einheit von Unbewußtem und Bewußtem, Natürlichem und Idealem, Objectivem und Subjectivem im Ich selbst, welche in den Producten des Künstlers sich objectivirt, so daß also die Kunst auf subjectiver und objectiver Seite die vollkommene Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, Subjectivem und Objectivem darstellt. Schelling sieht also die ästhetische Anschauung mit ihren Producten als die höchste Stufe des Bewußtseins an. Wenn er nun auch bemerkt, daß zuletzt die Philosophie in die Poesie einmünden müsse und dies als das Ende der Entwicklung des Bewußtseins aufzufassen scheint, so ist doch noch nicht deutlich, ob diese Entwicklung eine ewige sei, ob in jedem Momente alle diese Stufen vertreten seien, oder ob die Geschichte ein reales Ziel habe (Vgl. I, 3, 634. Vgl. 629).

Auch die Identitätsphilosophie ist nicht dazu angethan uns über diesen Zweifel aufzuklären. Wenn wir nämlich die ästhetische Richtung der Identitätsphilosophie erwägen, wenn die Welt als das Abbild der absoluten Identität betrachtet wird, so sollte man meinen, die Welt sei als solches stets vollkommen; in ihr erscheine einmal die Identität unter objectiver Gestalt in der Natur, unter subjectiver im Bewußtsein; auf Seiten der Natur durchläuft die differenzirte Identität verschiedene Stufen, ebenso auf Seiten des Bewußtseins; Beides aber fordert sich gegenseitig und verlangt eine Durchdringung, welche sich in der Kunst realisirt, indem der Künstler einmal bewußt und doch durch sein Genie getrieben, also zugleich durch die objective Vernunft in seinem Bewußtsein beherrscht ist, indem er sodann einerseits die Ideen anschaut, aber dieser idealen Anschauung im Realen Ausdruck giebt, so daß hier die Identität des Realen und Idealen vollkommen gegeben ist, während die Philosophie die Ideen nur auf ideale Weise im Wissen besitzt. Zeigt sich hierin nun auch einerseits schon ein starker Zug zur Realität, der ja der Geschichtsbetrachtung nur zu Gute kommen kann, so wird man andererseits doch sich folgendem Bedenken nicht entziehen können: Ist die Welt ein göttliches Gedicht, ein vollendeter Organismus, so darf diese Harmonie auch nie fehlen, muß in jedem Momente vielmehr vollendet gegeben sein; sie muß immer gleich vollkommen sein; die Idee der Entwicklung zu

einem Ziele wäre ausgeschlossen, die ästhetische Weltanschauung, eben weil sie die Vollendung vorwegnimmt, wird ungeschichtlich, denn die Anerkennung der Geschichte schließt in sich, daß nicht in jedem Momente alle Stufen gegeben sind.

Schelling kommt hier mit seiner ästhetischen Anschauung etwas in das Gedränge, da er doch die Entwicklung der Geschichte nicht leugnen will. Diese Schwierigkeit zeigt sich schon in den Vorlesungen zum akademischen Studium¹⁾ und in der Philosophie der Kunst²⁾. Schelling giebt hier zu, daß mit dem Christenthum eine Wende in der Entwicklung des Bewußtseins gegeben sei; denn die Geschichte ist ihm auch hier noch wesentlich Geschichte des Bewußtseins. Im Alterthum erfüllte das Reale, das Natürliche das Bewußtsein: es ist das Unendliche hier in einem Götterkreise beschloßen, deren jeder Einzelne die Absolutheit in bestimmter Modification darstellt. Es ist deshalb die realistische Plastik der Hauptzweig der Kunst. Im Christenthum wird umgekehrt das Endliche als Moment in das Unendliche aufgenommen, deshalb tritt hier die Geschichte in den Vordergrund des Bewußtseins; denn wie die Natur Gott im Realen zeigt, so die Geschichte Gott im Idealen, im Bewußtsein. In dem Christenthum wird das Absolute in der Geschichte erkannt; in ihm vollzieht sich deshalb der Vorshungsglaube³⁾. Weil nun hier das Endliche als Moment im Unendlichen angesehen wird, ist die christliche Kunst durchweg allegorisch, idealistisch, nicht die reale Plastik, sondern die ideale Malerei hat hier den Vorzug. Schelling geht hier aber noch einen Schritt weiter; er construirt ein Factum der Geschichte. Sollte das Unendliche herrschendes Princip werden, so mußte es im Endlichen erscheinen; die Wende im Bewußtsein war nun durch eine Menschwerdung Gottes möglich, durch welche das Endliche zum Unendlichen zurückgeführt wurde, das Bewußtsein von dem Natürlichen befreit wurde. Indeß giebt er hier der Menschwerdung doch nur die Bedeutung, daß durch sie eine Wende im Bewußtsein herbeigeführt

¹⁾ Vgl. Vorlesungen über das akad. Studium. B. VIII. IX. Vgl. X.

²⁾ I, 5, 399 f. 413 f. Vgl. 427 f. 452 f. Vgl. Aufsatz über Dante, I, 5, 154 ff.

³⁾ Innerhalb der Geschichte wiederholen sich die Stufen, die in der realen Entwicklung gegeben sind: zuerst Natur, dann Bewußtsein; in dem Bewußtsein wieder zuerst Bewußtsein von der Natur, dann von dem Bewußtsein und seiner Entwicklung. Es ist hier in ganz allgemeinen Umrissen dasselbe Schema wie in seiner letzten Philosophie.

wir: ist aber diese Wende vollbracht, so ist nun Christi Person für die weitere Entwicklung nicht mehr von bleibender Bedeutung, eine Ansicht, welche damit zusammenhängt, daß er die Geschichte als Geschichte des Bewußtseins betrachtet und die reale Seite nicht genügend hervorhebt, ähnlich wie Fichte nachher 1813 sich in der Staatslehre aussprach¹⁾.

Wegen diese ganze Betrachtungsweise erhebt sich nun aber folgender Einwand. Stellt das Hellenenthum das Unendliche im Endlichen dar, so ist das Christenthum seine nothwendige Ergänzung, indem es das Endliche im Unendlichen vertritt. Das Christenthum vertritt das Eine Moment; aber es soll doch nie Ein Moment einseitig hervortreten. Das Christenthum also ist zwar nothwendig aber einseitig und durch die natürliche Anschauung zu ergänzen. Wenn nun Schelling ausdrücklich das Christenthum als erst mit der Menschwerdung in die Welt gekommen betrachtete, so war also vor dem Christenthum das Bewußtsein einseitig; es fehlte also die Harmonie der Welt damals; und wenn die natürliche Religion mit dem Christenthum aufhörte, so war letzteres wieder einseitig. Sobald also Schelling mit der Geschichte Ernst machte, so ließ sich jene ästhetische Weltbetrachtung nicht mehr aufrecht erhalten.

Daß Schelling mit der Betonung der Geschichte Ernst machte, lag in seiner bisherigen Entwicklung vorgezeichnet, sofern es ihm überall um die objective Seite ebenso sehr wie um die subjective Seite und vor Allem um das Werden zu thun war. Es ist deshalb auch nicht zu verwundern, wenn er die Realität, welche das Bewußtsein sich in der Kunst geben sollte, nun auf die Geschichte ausdehnte, wenn er die Geschichte nicht mehr nur als Geschichte des Bewußtseins ansah, sondern wenn er auch wollte, daß das Bewußtsein die Natur durchgeiste und so sich realisiere, ein Gedanke, der sich wenigstens in der Betrachtung des Endzieles auf das Deutlichste zu erkennen giebt²⁾. Sollte nun aber die Entwicklung irgendwie Bedeutung haben, so konnte nicht von vorne herein die Harmonie der Welt gegeben sein, und sollte die Harmonie derselben dennoch festgehalten werden, so mußte sie an das Ende als Ziel verlegt werden, wie Schelling vorher den Menschen als das Ziel der Naturentwicklung betrachtet hatte, nur mit dem Unterschiede, daß bei der

¹⁾ Vgl. Fichte sämtliche Werke Bd. 4, 521 f. 553.

²⁾ Vgl. die Schrift „Clara“ vom Jahre 1817. 2. Aufl. 176 f.

Geschichtsbetrachtung das Ziel wirklich an das Ende der realen Entwicklung verlegt werden mußte. Dann war aber im Anfang die Welt unvollkommen, und es entstand hiemit die schwierige Frage, wie kann eine anfangs unharmonische Welt aus der Identität hervorgehen? Es ist klar, daß er hiemit genöthigt wurde, die Welt in dem Stadium ihrer Entwicklung zu dem Ziele Gott gegenüber selbständiger anzusehen, als er bisher gethan hatte. Schelling wußte hier kein anderes Mittel, als indem er in dem göttlichen Wesen einen Abfall annahm, welcher aber nur als Mittel für die schließliche Vollendung dienen sollte. Schelling will durchaus nicht in Fichte'scher Weise ein Ich, das sich die Schranke setzt um sie wieder aufzuheben. Dazu ist der Gedanke in ihm viel zu mächtig, daß das Endliche an sich des Unendlichen theilhaft sein könne. Der Abfall ist vielmehr nothwendig um der Entwicklung willen, welche die Erreichung eines Zieles bezweckt. Die Harmonie, welche nach der früheren Anschauung immer da sein sollte, wird jetzt als das Ziel einer selbständigen Entwicklung angesehen. Mit dem Begriff des Zieles aber wird nun auch Gott selbst als der das Endziel vorhersehende und vorherbestimmende angenommen, und für den absoluten Geist erscheint deshalb auch die Disharmonie der Entwicklung nicht als Disharmonie, sondern als Mittel für die Endvollendung. Da nun freilich aus der Simultaneität der Weltfactoren, eine Succession derselben geworden ist, so muß, wenn die Entwicklung nicht Schein sein soll, da ja die Harmonie des Realen und Idealen das Sein=sollende ist, die bloße Erscheinung einer Seite, der Natur oder des Natürlichen im Bewußtsein, weil ihr wegen ihrer Einseitigkeit die Ergänzung fehlt, als das Nicht=sein=sollende angesehen werden. Die höhere Stufe nun aber, welche die Harmonie bringen soll, darf offenbar nicht die ersten Stufen vernichten — sonst würde wieder Einseitigkeit entstehen — sondern sie nur ihrer falschen Selbständigkeit berauben, damit das Ziel, die Harmonie, erreicht werde.

Demgemäß hat Schelling in den Schriften „Philosophie und Religion“ und ganz besonders in der Freiheitslehre seine ursprünglich ästhetische Anschauungsweise modificirt, indem er die reale Entwicklung und damit die Selbständigkeit der Welt stärker betonte, indem er die Disharmonie der Welt als das Böse aufzufassen suchte und die vollendete Harmonie an das Ziel verlegte, ein Ziel, dessen Voraussehen von Seiten Gottes er zugab; mit Einem Worte, durch die tiefere Würdigung der Geschichte hat Schelling seine ästhetische Welt-

anschauung in eine teleologische umgewandelt, indem er das, was er anfangs immer in der Welt gegeben glaubte, die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Realen und Idealen, des Geistes und der Natur als das Endziel betrachtete. Schelling hatte von vornherein Fichte gegenüber die Einheit des Objectiven und Subjectiven betont, und seine weitere Entwicklung ist eine Durchführung dieses Gedankens. Denn in jener ästhetischen Anschauung lag eine Unterschätzung der Realität gegenüber dem Ideale, und je mehr er sich der Realität zuwandte, ohne das Ideale aufzugeben, um so mehr erhob er sich zu der teleologischen Weltbetrachtung. Doch betrachten wir seine Freiheitslehre noch ein wenig im Einzelnen!

Wie Schelling Gott in der Indifferenz und in der Offenbarung, im differenzierten Leben auseinandergehalten hatte und erst in beidem zusammen das göttliche Allleben begreifen wollte, so geschieht es auch hier. Gott soll einerseits absolute Indifferenz sein, Ungrund ¹⁾, aus welchem die Gegensätze von Real und Ideal ewig hervorbrechen. Andererseits aber soll in Gott am Schluß der Entwicklung die Liebe realisiert sein ²⁾, Gott soll Persönlichkeit, Geist sein und als solche die vollkommene Einheit von Ideal und Real; die Gegensätze sollen geeint, nicht aufgelöst werden. Gott soll Leben sein, wie er Indifferenz ist ³⁾. Schelling versucht hier nun in dem differenzierten Gott, eine ewige Seite und eine sich entwickelnde Seite, die die Welt sein soll, zu unterscheiden. Er nimmt zwar auch hier wieder in Gott den Unterschied von Real und Ideal an, aber die reale Seite wird hier selbständiger gefaßt als bisher. Er spricht von dem Grunde in Gott, von dem, „was in Gott selbst nicht er selbst ist“, von der Natur in Gott (I, 7, 359) und schreibt diesem Grunde eine dunkle Sehnsucht nach Selbständigkeit zu, welche sich dem idealen Factor nicht sofort unterwerfen will. Zwar soll Gott ewig Verstand haben und in seinem Bewußtsein auf ideale Weise den Grund durchschauen; als Verstand eint Gott Real und Ideal. Aber Gott sieht zugleich das Sehnen des Grundes nach Selbständigkeit und erkennt voraus, was aus diesem Sehnen hervorgehen muß. Er hat ewig den Willen, die Selbständigkeit des Grundes auch zur Harmonie zurückzuführen, und sieht den Proceß, in welchem das geschieht, voraus ⁴⁾. Gott soll also nicht so in die Entwicklung hineingezogen werden, daß er erst durch die Entwicklung zum Bewußtsein käme. Allein zunächst ist das Reale nur in dem Verstand, also nur

¹⁾ Vgl. I, 7, 406 ff. — ²⁾ Vgl. 408 f. — ³⁾ Vgl. 394 f. — ⁴⁾ I, 7, 396 f.

auf ideale Weise mit dem Idealen geeint. Die Selbstständigkeit der realen Seite ist nicht aufgehoben, weil das Reale noch nicht vom Idealen durchdrungen ist; diese zeigt sich vielmehr, indem der Grund zunächst seine Unabhängigkeit von dem idealen Factor geltend macht, und so einseitig, dem Idealen zunächst fremd, sich als das natürliche, egoistische Princip erweist. Sofern der Grund so verfährt, ist er außer der göttlichen Harmonie, außergöttlich, und so ist zunächst nur Gott in idealer Gestalt in der Harmonie, d. h. Gott, als göttliche Vernunft. Andererseits aber hat Gott den Willen, den Grund in die Harmonie mit sich zu bringen, mit ihm sich in Liebe zu einen (I. 7, 395). Sobald sich also die außergöttliche Selbstständigkeit des Grundes geltend macht, wirkt auch die göttliche Vernunft auf ihn ein, und indem sie den Widerstand des Grundes im Welt-Process beseitigt, aufsteigen Wesensstufen durch die Natur bis zu dem Menschen, in welchem Bewußtsein gegeben und das Reale vom Idealen durchdrungen ist. Hiemit ist der Process der Schöpfung beendet, und es könnte nun die volle Harmonie der idealen göttlichen Vernunft mit dem realen menschlichen Wesen in Liebe erreicht und die vollkommene Einheit des Idealen und Realen, des Grundes gegeben sein. Der Unterschied zwischen Gott und Welt ist hier der, daß Gott als die absolute, ewig ihrer selbst mächtige Vernunft, die Welt als das Product der gemeinsamen Wirksamkeit des Grundes und der Vernunft angesehen wird. Ueber beiden aber schwebt die absolute Indifferenz.

Aber weil der Mensch aus der egoistischen Selbstständigkeit des Grundes hervorgegangen ist, so ist in ihm ein Zug zu falscher Selbstständigkeit, zum Natürlichen; er fällt deshalb dem natürlichen, egoistischen Princip in seinem Bewußtsein anheim in einem Falle, den Schelling zugleich als intelligible That, die Schuld und Tod nach sich zieht, betrachtet, und ist der göttlichen Vernunft entfremdet. Aber das soll nicht sein, denn es soll die volle Einheit des Realen und Idealen hergestellt werden, weil nur so die Indifferenz vollkommen zur Offenbarung gekommen ist. Diese Umkehr von dem egoistischen Principe ist im Christenthum gegeben. Demgemäß sieht er nun die vorchristliche Entwicklung nicht mehr als die Ergänzung, sondern nur als die negative Voraussetzung des Christenthums an, insofern in ihr der Egoismus, die einseitige falsche Natürlichkeit mächtig ist. Die Umkehr wird dadurch ermöglicht, daß die absolute göttliche Vernunft in Christo Mensch wird, wie Schelling sagt (I. 7, 380): „Nur Persönliches kann Persönliches heilen. Gott muß Mensch werden,

damit der Mensch wieder zu Gott komme". In Christus hat das ideale Princip sich in persönlicher Gestalt der Menschheit eingebildet. Hiemit ist die vollendete Einheit der unendlichen Vernunft mit den endlichen realen Personen ermöglicht. Der Werth des Christenthums besteht also darin, daß es von der falschen Selbständigkeit der Außergöttlichkeit des natürlichen Bewußtseins befreit und das endliche Bewußtsein mit der göttlichen Vernunft in Einheit setzt, das Egoistische mit dem Idealen, Universellen durchdringt, mit der göttlichen Vernunft das Bewußtsein erfüllt. Insofern der Mensch in dem Christenthum mit der göttlichen Vernunft erfüllt ist, setzt sich das Subject auch in Einheit mit den Weltgesetzen, welche die göttliche Vernunft enthält, und demnach ist auch hier die wahre Freiheit mit der Nothwendigkeit in Einheit, und der Gedanke ist nicht aufgegeben, daß mit dem Christenthum erst der Standpunkt der Vorsehung gegeben sei. Ferner handelt das Subject hier frei nach dem Gesetz, weil das endliche Bewußtsein von dem Unendlichen erfüllt ist, weil es mit der göttlichen Vernunft geeint ist, welche das Gesetz in sich trägt. Hiermit ist ethisch Kant's und Fichte's erster Standpunkt überwunden, insofern das Gesetz nicht mehr als bloßer Imperativ aufgefaßt wird. Das ist Schelling möglich, weil im Christenthum die Einheit mit der göttlichen Persönlichkeit, die das allgemeine Gesetz vertritt, Liebe gegeben ist. Liebe, Hingabe ist nur an ein Objectives möglich, hier an die göttliche Vernunft; Liebe kann man nicht zu einem abstractum, das wir als Gesetz in uns tragen, hegen. Indem nun der Mensch mit der göttlichen Vernunft geeint ist, und der Mensch die Einheit des Realen und Idealen auf realer Seite vertritt, Gott aber ursprünglich dieselbe Einheit auf idealer Seite, so ist mit dieser Einheit, wenn sie vollendet ist, die Vollendung gegeben. Dann ist diese Einheit als gegenseitige Liebe des idealen Gottes und des realen Gegengottes, der Menschheit, die mit dem idealen Gotte, der göttlichen Vernunft versöhnt wird, vollendet. Hier ist der Gedanke festgehalten, daß in dem endlichen realen Bewußtsein das Absolute sein könne und das Unendliche nicht das Endliche ausschließe, letzteres vielmehr Göttliches in sich tragen könne. Die Natur wird durch den Menschen, wenn er in seinem Bewußtsein das Natürliche dem Ideale, den Partikularwillen dem Universalwillen unterworfen hat, ebenfalls in die Harmonie mit dem Bewußtsein zurückgeführt und durchgeistet. So stellt also am Schluß der Entwicklung das differenzirte Leben Gottes sich als Liebe dar und ist als solche ein harmonisches Abbild der Indifferenz, als die

vollendete Einheit von Real und Ideal unter realem und idealem Charakter, und was die ethische Wendung Schelling's bezeichnet, als die Einheit der göttlichen Persönlichkeit mit der Menschheit in der Liebe.

Wenn nun auch hier ein bedeutender Fortschritt in Betreff der Betonung des Zieles der Welt, der Realität und Selbständigkeit der Weltentwicklung gegeben war, wenn hier Schelling einen Versuch, das Böse zu erklären, machte und es mit dem Egoismus der natürlichen Selbständigkeit in Verbindung brachte, wenn er die Harmonie als ethische in der Betonung der Liebe kennzeichnete, wenn er endlich auch diesen Fortschritt machen zu können meinte, ohne die gewonnenen Grundgedanken aufzugeben, daß Endliches und Unendliches, Besonderes und Allgemeines, Real und Ideal, Natur und Geist sich nicht ausschließen, so ist doch auf der anderen Seite nicht zu leugnen, daß Schelling die Selbständigkeit der Welt ungenügend begründet. Zwar wird man es als berechtigt anerkennen, wenn Schelling hier Gott als Persönlichkeit zu fassen und damit die Vorstellung von einem Realgrund in Gott zu verbinden sucht, daß er weder abstrakten Theismus, noch naturalistischen Atheismus, sondern Natur in Gott mit Intelligenz und freiem Willen in ihm verbinden will (I, 8, 68 f.). Allein die anfängliche Selbständigkeit des Grundes gegenüber der göttlichen Vernunft bringt bei seiner jetzigen Auffassung in Gott selbst eine Disharmonie, welche sich nur durch die allerdings im Absoluten vorher erkannte und durch die vorangestellte Indifferenz im Voraus verbürgte endliche Harmonisirung im System unterbringen läßt. Es ist nicht zu leugnen, daß, wenn Schelling den absoluten Verstand, der das Ziel der Entwicklung voraussieht, als Gott bezeichnet, damit Gott selbst als einseitiges Wesen aufgefaßt wird, das seine Ergänzung erst am Schluß durch die Gemeinschaft mit dem Menschen findet. So schön der Gedanke ist, daß Gott durch den Weltproceß eine Bereicherung erfährt, so muß er doch in der göttlichen Allgenugsamkeit seine Grenze haben, und es kann nicht angenommen werden, daß die Welt erst Gottes Wesen vollende. Nun kann zwar Schelling sagen, daß, wenn man Gott in der Differenz und in der Indifferenz einmal unterscheidet, als der Gott in der Differenz nur die ideale Persönlichkeit Gottes könne betrachtet werden, so lange die reale Seite in falscher Selbständigkeit beharre. Allein die Außergöttlichkeit des Grundes ist Etwas, das die vollkommene Erscheinung Gottes hindert. Denn ohne die entsprechende reale Seite ist Gott in der Differenz doch nur un-

vollkommen. Betrachten wir aber Gott in der Indifferenz, so muß Gott in ihr als unvollkommen erscheinen, weil Schelling das Ziel der Entwicklung als die Vollendung des Absoluten selbst bezeichnet. Diese Schwierigkeiten haben Schelling bestimmt, einen Schritt weiter zu gehen und Gott so zu denken, daß er in sich vollkommen dennoch in der Welt immanentes Leben führen will. Wenn sich ferner nicht leugnen läßt, daß die Selbständigkeit des Grundes als eine Naturnothwendigkeit erscheint, als ein blindes Wollen, insofern kein bewußtes Wesen die reale Potenz frei ließ, sondern sie ihrer Natur nach zur Selbständigkeit hervorbrach, so versucht Schelling später, weil er einen in sich vollendeten Gott an die Spitze stellt, der der Welt nicht bedarf, um vollendet zu sein, die Welt noch vollkommener als freie That Gottes zu begreifen. Denn nur in dem Maße, in welchem Gott, abgesehen von der Welt, in sich vollendet gedacht wird, kann wirklich eine Schöpfung, die nicht nothwendig ist, um Gott erst vollendetes Leben zu geben, behauptet werden. Diese Veränderung seiner Denkweise vollzieht sich in seinem letzten Systeme.

Zwar ist auch hier Schelling der Meinung, daß die Welt am Schlusse ihrer Entwicklung keine außergöttliche Stellung haben könne, sondern in das göttliche Leben mit aufgenommen sein müsse. Denn erst dann, wenn in der Welt göttliches Leben sich auswirkt, kann die Welt auch für Gott Werth haben, und erst dann kann sie überhaupt Werth haben. Schelling kann deshalb dem Gedanken nicht Raum geben, daß die Welt nur der Negation ihren Ursprung verdanke, worin nichts Anderes liegt, als daß die Welt als ein schlechtes Abbild des Absoluten existire, dessen Existenz dann in letzter Instanz allerdings überflüssig werden mußte. Dem gegenüber hält Schelling fest daran, daß auch in der Welt unendliche Kräfte sich auswirken, daß das Endliche und das Göttliche sich nicht ausschließen, sondern daß Gott in demselben ein eigenthümliches Leben führe.

Um nun aber jenen oben angeführten Schwierigkeiten zu entgegen und eine freiere Stellung des Absoluten der Welt gegenüber zu ermöglichen, bestimmt er Gott nicht mehr als Indifferenz, sondern als den absoluten Geist, als das absolute Subject-Object (II, 3, 256 f.), das in sich ursprünglich die Einheit der drei Potenzen, der subjectiven (selbstischen, realen), der objectiven (unselbstischen, idealen) und die der Einheit von Subject und Object (von Real und Ideal) befaßt. In Gott sind die Potenzen unauflöslich und ursprünglich in einander verschlungen,

sollen aber auch für sich fixirt werden, was so geschehen kann, daß sich in Gott die Möglichkeit zeigt, daß auch jede der Potenzen zur Selbstständigkeit hervortrete. Schelling ist nun der Meinung, daß erst dadurch, daß Gott die Potenzen in der möglichen Trennung und Wiedervereinigung durch den Proceß sieht, d. h. die Möglichkeit einer Welt, also erst durch diesen möglichen Gegensatz gegen die ursprüngliche Einheit der Potenzen, Gott sich zugleich als die unaufstösliche Einheit der Potenzen erkennt, d. h. erst mit dem Weltbewußtsein entsteht in Gott Selbstbewußtsein¹⁾. Sein Bewußtsein also umfaßt ihn selbst als die unaufstösliche Einheit der Potenzen, aber zugleich und eben damit als den Herrn dieser Einheit, der dieselbe möglicherweise suspendiren, die Potenzen einzeln aus sich entlassen kann, ohne darum aufzuhören, Subject-Object zu bleiben. Hiemit, meint nun Schelling, sei Gott als der vollendet Freie begriffen, der sich als vollendetes Subject-Object weiß, der aber zugleich weiß, daß, wenn er seine Potenzen aus sich heraussetzt, er noch eine andere Existenzweise hervorbringen kann. Es kehrt also hier sein alter Gedanke wieder, Gottes Leben in sich und Gottes Leben in der Welt zu unterscheiden und zu einen. Aber Gottes Leben in sich will er als vollendet erfassen, jedoch so, daß zugleich die Möglichkeit der anderen Existenz nicht ausgeschlossen sein soll und dieselbe auch nicht als rein zufällig, willkürlich und darum überflüssig erscheine. Wenn Gott die Potenzen aus der Einheit entläßt, zuerst die subjective Potenz für sich setzt, die Potenz der Willkür, dann die objective, unselfstische hervortreten läßt und endlich die dritte, wovon unten näher, so entsteht damit außergöttliches Sein; es soll auch hier Außergöttliches mit der successiven Entwicklung gegeben sein, weil die von ihm geforderte Harmonie der Potenzen in ihrer Succession fehlt. Der Unterschied gegen die Freiheitslehre²⁾ ist nur der, daß Gott, weil selbst die Einheit der Potenzen und sich als solchen wissend, frei die Potenzen aus sich entlassen kann³⁾. Wenn nun aber auch die Welt durch das anfängliche Ueberwiegen der realen über die andern Potenzen entstehen und deshalb außergöttlich sein soll, so will Schelling doch, daß die Welt, weil aus Gott entstanden, auch wieder in die Einheit mit Gott zu-

¹⁾ II, 3, 273. Vgl. 268 f.

²⁾ Vgl. Derzog: Realencyclopädie für protest. Theologie, Bd. 13, Artikel Schelling von Herder, S. 521: „Die Untersuchungen über die Freiheitslehre enthalten embryonisch seine letzte Lehre“.

³⁾ II, 3, 290 f.

rückgeführt werden müsse, ohne deshalb ihres selbständigen Seins verlustig zu gehen. Das Außergöttliche muß wieder in das göttliche Leben aufgenommen und eine von Gottes absolutem Wesen unterschiedene Seite des göttlichen Lebens bilden. Auch der Gedanke der Freiheitslehre, den ja auch das Christenthum nicht verwirft, daß Gott durch die Weltentwicklung eine Bereicherung erfahre, ist hier in geläuterter Form festgehalten. Denn daß Gott, um vollendeter Geist zu sein, der wirklichen Welt nicht bedürfe, wird von Schelling hier auf das Bestimmteste behauptet ¹⁾. Trotzdem aber will er, daß die göttliche Allgenugsamkeit nicht die Welt wieder in Nichts auflöse. Vielmehr soll die Welt in das göttliche Leben aufgenommen werden, ohne ihre Selbständigkeit zu verlieren. Gott vereinigt in seinem Bewußtsein beide Existenzformen als unterschiedene ²⁾; er führt ein doppeltes Leben, einmal als die absolute Urharmonie der Potenzen und sodann ein Leben in der differenzirten Welt, die auch Gottes voll sein kann, weil das Unendliche das Endliche nicht vernichten muß.

Hier ergibt sich nun freilich wieder eine neue Schwierigkeit. Hatte Schelling früher gesagt: „Gott in der Indifferenz und in der differenzirten Gestalt ist zu unterscheiden“, so hat er jetzt Gott selbst als *Welt*, also nicht mehr als Indifferenz bestimmt, und es scheint nun, als ob die Welt als Einheit der Potenzen am Schluß mit Gott, der auch Einheit der Potenzen sein soll, zusammenfallen müsse. Denn wenn die Welt nur durch die in ihr gegebene Succession der Potenzen möglich wird, so scheint am Schlusse das vollkommene Gleichgewicht der Potenzen wieder verlangt werden zu müssen, wie dasselbe in Gott ist, und damit die Welt in Gott aufgelöst zu werden. Schelling hat diese Schwierigkeit nicht völlig beseitigt. Indes hat er nie die Meinung befürwortet, daß die Welt solle in Gott aufgelöst werden. Er will vielmehr, daß durch den Kampf der Potenzen in der Welt jede ihre Eigenthümlichkeiten entfalte und Existenzen entstehen können, in welchen die Potenzen in völligem Gleichgewicht stehen, die aber doch dadurch, daß sie von jeder Potenz etwas Eigenthümliches haben, verschieden sind. So will er in der ersten Potenz, sofern sie aus Gott freigelassen ist, nicht nur den Grund falscher Selbständigkeit und falscher Zersplitterung egoistischer Art sehen, sondern in ihr auch den Realgrund für berechnigte Einzelwesen, für ihr „daß“ finden, und in der zweiten Potenz, die sich mit der realen ersten Potenz in Harmonie

¹⁾ II, 3, 250. — ²⁾ II, 3, 255, 256. Vgl. 262 f. 269. 311. 320.

setzen kann, ohne daß deshalb die Bestimmtheit eines Wesens verloren gehe, den Grund für die qualitativen Verschiedenheiten, für das „Wie“ der Einzelwesen erkennen, während die dritte Potenz die Einheit eines Wesens als Ganzen, als *causa finalis*, ermöglichen soll ¹⁾. Dann würde die volle Harmonie der Potenzen möglich sein und doch verschiedene Wesen, weil die Potenzen, obgleich unter einander im Gleichgewicht, sich in jedem auf andere Weise zeigen, und die Selbständigkeit eines Einzelwesens würde hiemit ermöglicht sein, ohne daß es deshalb in falscher Weise einseitig wäre oder nicht in die Einheit mit Gott aufgenommen werden könnte. Wir werden hierauf unten zurückkommen.

Jedenfalls will Schelling am Schlusse der Entwicklung folgendes Resultat: Die reale Seite oder die Natur soll zu vollendeter Harmonie gebracht sein mit der idealen oder dem Bewußtsein, wie Schelling in der Schrift „Clara“ ²⁾ und in seiner „Lehre von der Unsterblichkeit“ ³⁾ auf ergreifend schöne Weise ausführt, ebenso ist in dem Bewußtsein die reale Seite, das natürliche Bewußtsein mit der idealen, dem universellen Bewußtsein in Einklang gebracht. Hiemit würde in der Welt die vollendete Harmonie der Potenzen gegeben sein, überall Einheit von Real und Ideal. Man hätte sich diese Harmonie so zu denken, daß von den endlichen Geistern jeder seine reale und seine ideale Seite und den Einheitspunkt beider als seine verschiedenen Seinsweisen auffaßt, welche in vollem Gleichgewicht stehen ⁴⁾, daß ferner jeder endliche Geist die andern Geister in seinem Bewußtsein und Willen mit umfaßt, daß diese Geisterwelt die vollendete Harmonie von Natur und Ideal darstelle. Aber diese Harmonie ist ja durch den realen Proceß der Potenzen geworden; dem aber stand ewig die Weltidee Gottes, das göttliche Bewußtsein, sofern es diese reale Harmonie in idealer Weise voraussaß, gegenüber; es ist nun also auch das göttliche Bewußtsein von der möglichen Welt in Einheit mit dem Bewußtsein von der wirklichen Welt, wie auch das menschliche Bewußtsein mit dem göttlichen Weltbewußtsein geeint ist, und da von vorne herein in Gott das Bewußtsein seiner selbst als der Urharmonie mit dem Bewußtsein einer möglichen Welt, d. h. einer möglichen Harmonie der selbständigen Potenzen, geeint war, so ist nun, da das Bewußtsein Gottes von dem Anderssein der Potenzen zugleich Realität

¹⁾ II, 1, 398 f. II, 2, 112. II, 3, 290. — ²⁾ Vgl. a. a. O. 102 f. 107. 114. 178. — ³⁾ II, 4, 206—217. — ⁴⁾ II, 3, 347.

ist, in Gott das vollendete Bewußtsein gegeben, Herr des Seins schlechthin zu sein, die Einheit der Potenzen in der geistigen Urharmonie als absolutes Subject-Object und die Einheit der Potenzen in der Weltharmonie, in den endlichen Geistern zu umfassen und so in der absoluten Einheit und in der getheilten Offenbarungswelt ein vollendet harmonisches Leben zu führen. Weil die endlichen Geister als endliche Wesen, als in der Differenz verharrende sich von Gott durchdrungen wissen, wissen sie, daß Gott nicht nur in ihnen, nicht nur in der Welt lebt, sondern als Herr des Seins zugleich über ihnen steht, weil Gott noch ein anderes Leben als absoluter Urgeist zu führen sich bewußt ist. Dann verträgt sich die Selbständigkeit der Welt mit ihrer Einheit mit Gott, wenn die realen Geister sich als Momente des göttlichen Bewußtseins erfassen, das aber nicht in ihrem Bewußtsein aufgeht, sondern über das ihrige hinübergreift. Dann ist die Würde der Welt gewahrt und ihre Abhängigkeit von Gott nicht geleugnet, dann ist die falsch pantheistische und deistische Klippe vermieden, wenn Gott ein doppeltes Leben in sich und in der Welt führt, das eben darum schlechthin frei ist. So ist am Schlusse der Weltentwicklung eine Bereicherung Gottes eingetreten, indem er reale Geister in sich aufgenommen hat und mit ihnen eins wird, ohne deshalb aufzuhören, als absoluter Geist über ihnen zu stehen, und so eins wird, daß diese Geister sich dessen selbst bewußt sein können, daß Gottes Bewußtsein trotz ihrer Einheit mit Gott über das Ihrige hinübergreife. Was anders will die Religion? Wir sollen göttlichen Wesens sein; Gott soll in uns sein, aber doch zugleich über uns stehen! Schelling hat hier auf seine Weise den Gedanken erreicht, daß wir als endliche Wesen in dem absoluten Wesen nicht untergehen, weil das absolute Wesen die Endlichkeit mit sich erfüllen kann, ohne sie zu vernichten ¹⁾).

Betrachten wir noch, ehe wir einzelne Punkte genauer hervorheben in einer Skizze, den Weg zu diesem Endziel. Schelling ist auch hier seinen Grundgedanken treu geblieben. Gott entläßt die Potenzen zur Selbständigkeit; da sie aber eigentlich im Gleichgewicht sein sollen, so erscheint das Uebergewicht der einen als nicht sein sollend, und doch kann ohne diese Selbständigkeit der Potenzen keine Welt werden. Allein es soll auch nicht völlig die Einheit der Potenzen durch ihre Selbständigkeit aufgehoben sein, so lange sie in der Succession begriffen sind. Vielmehr machen sich innerhalb der überwiegend realen Potenz

¹⁾ Vgl. II, 3, 345 — 353. 373. 4, 221 f. 229. (3, 310. 311. Vgl. 269 f.).

die beiden andern wohl geltend. Das Uebergewicht der realen Potenz wird allmählich überwunden, bis die zweite, ideale Potenz und mit ihr auch die dritte schließlich zum Durchbruch kommt. Dies ist der Naturproceß ¹⁾, wie Schelling ja auch schon früher in der Natur unter überwiegend realem Charakter die drei Potenzen in vielfacher Steigerung bis zu dem Menschen abgespiegelt fand. In dem Menschen ist das Gleichgewicht der Potenzen hergestellt, er vereint in sich Real und Ideal, sowie die dritte Potenz, die eben die Einheit von Beidem ist, im Gleichgewicht; er ist Subject-Object, bewußter Geist, und weil die Einheit der Potenzen in ihm gegeben ist, steht er auch in Einheit mit dem Absoluten ²⁾. Schelling ist hienach von seiner früheren Ansicht in der Naturphilosophie nicht abgegangen, daß der Mensch die höchste Steigerung des Naturprocesses sei ³⁾. Er hält den alten Gedanken fest, daß auch in der Natur Vernunft sei, nur hat er darin einen großen Fortschritt gemacht, daß er das Resultat des Naturprocesses als von dem absoluten, ewig bewußten Geiste vorhergesehenes Ziel ansieht. Es ist ein Verdienst Schelling's, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß eine allmähliche Steigerung in der von Vernunft durchdrungenen Natur bis zu dem Menschen anzunehmen, nicht verfänglich ist, sobald man einen bewußten Geist an die Spitze stellt, nach dessen Anordnung die Natur, wenn auch selbst unbewußt, zu diesem Ziel sich bewegt. Diese Auffassung ist nicht willkürlicher als der Grundgedanke seiner früheren Naturphilosophie, und daß die Natur dem Menschen vorangehe und in ihm gipfle, ist ja auch empirisch anerkannt.

Der Mensch ist freilich nicht von Anfang an gegen den Fall geschützt. Vielmehr ist in dem Urmenschen die Einheit der realen, natürlichen und der idealen Seite eine lösliche. Da nun die Differenzirung verlangt, daß die Potenzen möglichst auseinandertreten, so findet auf der Stufe des Bewußtseins aufs Neue der Proceß statt ⁴⁾, der sich auf natürlichem Gebiete vollzogen hat, ein Gedanke, den Schelling schon im transcendenten Idealismus betont hatte (natürlich wenn man von der Ausführung im Einzelnen und davon absieht, daß hier, wie bemerkt, das Successive noch stärker hervortritt). Indem der Mensch sich dem realen Princip ergiebt, dies in sich entfesselt, fällt er dem Natürlichen, Egoistischen anheim, wird außergöttlich, weil er aus der Harmonie fällt, denn wo Göttliches ist, muß auch Harmonie sein ⁵⁾. Wie in der Frei-

¹⁾ II, 3, 288 f. 346 f.

²⁾ II, 3, 347 f. — ³⁾ II, 2, 118. — ⁴⁾ II, 3,

359—361. — ⁵⁾ II, 3, 290.

heitslehre soll dieser Fall einmal als That des bewußten Menschen begriffen werden und insofern Schuld nach sich ziehen, dann aber dochwie der „fast unvermeidlich“, ja in dem göttlichen Weltplan begründet sein, insofern, erst wenn die Potenzen zu möglichster Selbständigkeit gekommen und dann doch wieder zur Einheit zurückgeführt sind, ihre Einheit eine bleibende sein kann. Von der zu fordernden Einheit der Potenzen aus angesehen, muß aber der Fall als ein nicht sein Sollendes erscheinen, und für die von der Ungöttlichkeit beherrschten Subjecte ist dieser Zustand ein unseliger ¹⁾. Hingegen für den selbstbewußten Gott erscheint dieser Zustand als ein vorübergehender, durch die Erscheinung Christi aufzuhebender, da Gott voraussieht, daß er Alles wieder zur Einheit mit sich zurückführen kann ²⁾. Schelling dürfte hier von anderen Principien aus Schleiermacher nahe kommen, das Böse besteht bei Schelling darin, daß wir dem natürlichen Factor unterworfen sind, daß die reale, natürliche Potenz sich unseres Bewußtseins bemächtigt; hier ist objectiv gewendet, was bei Schleiermacher psychologisch, da dieser auch das Böse in dem Ueberwiegen des natürlichen Factors findet, wie auch Schleiermacher das Böse mit der Erlösung im Rathschluß zusammengeordnet findet. Wie nun Schleiermacher den Polytheismus daraus zu erklären sucht, daß das Gottesbewußtsein sich von dem sinnlichen Bewußtsein noch nicht völlig unterschieden hat, so sagt Schelling die Periode des natürlichen, von der realen, natürlichen Macht beherrschten Bewußtseins als die Zeit des successiven Polytheismus auf. Wie in der Natur der ideale Factor sich immer mehr von dem Uebergewicht des Realen befreit, so zeigt auch der successive Polytheismus, wie das Uebergewicht der natürlichen Potenz im Bewußtsein immer mehr von der idealen unterdrückt wird, ein Proceß, der von einem blinden Monotheismus ³⁾ ausgeht, der ein völliges Gefangensein des Bewußtseins in dem realen Princip bezeichnet, der aber sofort durch das Hervortreten der idealen Potenz aufgehoben wird, indem nun der Kampf beginnt ⁴⁾. Schelling unterscheidet hiernach eine absolut vorgeschichtliche Periode, in welcher dieser Monotheismus herrschte, eine vorgeschichtliche, in welcher der Polytheismus entstand, endlich die geschichtliche Zeit ⁵⁾. Die Trennung der Völker ist nach ihm durch den Kampf der idealen mit der herrschenden realen Macht entstanden, denn mit diesem Kampf spaltete sich das Bewußtsein und mit den Göttervieltheiten entstand auch die Mannichfaltigkeit der Na-

¹⁾ II, 3, 368. — ²⁾ II, 3, 373. — ³⁾ Vgl. Schleiermacher: Der christliche Glaube, I, 47. — ⁴⁾ II, 3, 377 ff. — ⁵⁾ II, 1, 181. 235.

tionen und Sprachen ¹⁾. So liegt ihm die religiöse Bewegung im Mittelpunkt, und seiner alten Denkart treu, sucht er auch die Kunst mit der Religion in Verbindung zu setzen und bemerkt insbesondere in Bezug auf die Kunst der Hellenen, daß ihr melancholischer Zauber aus dem Bewußtsein zu begreifen sei, daß sie zwar der Erlösung nahe sind, aber doch noch unter der Herrschaft der wenn auch schon idealisirten natürlichen Mächte stehen und die Zerrissenheit ihres Innern sich in der Melancholie ihrer Kunst ausspreche ²⁾, ein Urtheil, das deshalb nicht mehr mit dem der Kunstphilosophie zusammenstimmt, weil er die Hellenen jetzt als unter der einseitigen Macht des realen Princip's stehend ansieht (s. oben S. 18). Die Ueberwindung der falschen Selbständigkeit des natürlichen Princip's, das sich als egoistisches zeigt in der vorchristlichen Welt, wird durch das Christenthum hergestellt. Mit ihm ist die Erlösung von dem natürlichen Bewußtsein gegeben, von der Außergöttlichkeit, wie Schelling schon früher behauptet hatte und wie wir unten näher ausführen werden.

Zuerst also bringt der Proceß des Kampfes der idealen Potenz mit der realen die Natur hervor, die im Menschen gipfelt; sodann fällt das Bewußtsein wieder der Natur anheim, und im Proceß des Polytheismus macht sich wieder die ideale Potenz geltend, bis sie in dem zweiten Adam wieder durchbricht und nun die Harmonie der Potenzen wieder hergestellt wird. Es ist ein tiefer Blick, daß Schelling hier als Grund des Polytheismus die natürliche Potenz in dem menschlichen Geiste ansieht, der Mensch noch einmal auf der Stufe des Bewußtseins den Naturproceß durchlaufen soll, womit auch erklärt ist, warum der Polytheismus als Naturrecult erscheint, weil es nämlich dieselben Mächte sind, welche die Natur und das polytheistische Bewußtsein erfüllen. Nachdem nun aber die ideale Potenz in Christo zu vollkommener Harmonie mit der realen gebracht ist und damit die Zeit der Herrschaft der natürlichen Potenz abgeschlossen ist, so kommt nun die Zeit, in welcher die Einheit der Potenzen als die das Bewußtsein beherrschende Macht erscheint, die Zeit des Geistes, in der die Menschheit sich zugleich mit Gott in Einheit weiß, weil sie von aller Disharmonie des Egoismus befreit werden soll. Dieses Bewußtsein vollzieht sich immerfort in der christlichen Kirche. Auch in ihr ist indeß Entwicklung. Auch hier, wo die Einheit der Potenzen das Bewußtsein beherrscht und die Menschen des göttlichen Geistes

¹⁾ II, 1, 109. — ²⁾ II, 3, 511. 512.

voll sind, tritt eine Periode ein, in der diese Einheit unter dem Ueberwiegen des realen Factors, eine andere, wo sie unter dem Ueberwiegen des idealen Factors, eine dritte, wo beide Factoren im harmonischen Gleichgewicht stehen ¹⁾. Da nämlich die Kirche in die Erscheinung treten sollte als eine äußere Macht, so war zunächst nothwendig, daß die reale Seite derselben überwiege und das Bewußtsein der Einheit sich nach außen in Gründung der Kirche und ihrer weiteren Constatuirung kund that, die Zeit des Katholicismus; dann mußte eine Periode überwiegender Innerlichkeit, Idealität kommen, welche der Protestantismus vertritt; endlich wird eine Periode kommen, wo der innere und äußere Factor im Gleichgewicht ist. Es ist bekannt, in wie schöner Weise Schelling die Typen dieser Entwicklungsstadien der Kirche in den Aposteln Petrus, Paulus und Johannes vorgebildet sieht. Indeß, auch damit ist noch nicht die Vollendung gegeben, denn mit dem Fall des Urmenschen ist die Natur in falsche Selbstständigkeit gerathen, und wenn nun auch das Christenthum die Harmonie im Bewußtsein wiederherstellt, ²⁾ so ist damit doch die Naturseite des Menschen noch nicht harmonisch mit dem Bewußtsein geeint; es folgt deshalb auf dieses Leben eine Periode, in welcher der ideale Factor gänzlich überwiegt und die Naturseite unterdrückt wird, wie hier die Natur dem Geiste noch nicht völlig gehorcht, bis zuletzt in dem letzten Stadium ³⁾ auch die volle Harmonie zwischen Bewußtsein und Natur errungen wird und nun die oben gezeichnete Vollendung eintritt. Diese gewaltige Conception des Schelling'schen Geistes, welche, mit dem Christenthum übereinstimmend, die Einheit der natürlichen und idealen Seite unseres Daseins und die Vereinbarkeit des Endlichen und Unendlichen behauptet, ist wohl einer größeren Beachtung werth, als ihr in der Gegenwart zu Theil wird. Schelling ist sich bewußt, hienüt die Grundzüge seiner Philosophie der Natur und der Geschichte ausgesprochen zu haben, deren eine er als die Erfindung seiner Jugend bezeichnete, deren andere er von seiner Jugend ⁴⁾ bis in sein höchstes Alter mit immer steigendem Ernste und mit ethischer Vertiefung als Lieblingsproblem bearbeitete.

Wir wollen noch einige Punkte dieser letzten Schelling'schen Philosophie besonders beiröden. Einmal wird es anrathen sein, Einiges über die Potenzenlehre beizufügen, sofern die drei Potenzen Gott als

¹⁾ II, 4, 235 f. — ²⁾ II, 3, 375 f. — ³⁾ II, 4, 217. Clara, a. a. O. S. 179.
— ⁴⁾ I, 2, 4.

Geist constituiren sollen; sodann wollen wir von dem Verhältniß Gottes zu der Welt reden; ferner seine Auffassung der vorchristlichen Religionen zum Christenthum und dieses selbst genauer betrachten, womit wir dazu übergeführt sind, seinen Begriff von natürlicher oder wildwachsender, geoffenbarter und philosophischer Religion zu besprechen. Diese Auseinandersetzung fordert zu ihrer vollkommenen Aufklärung, daß das Verhältniß der negativen und positiven Philosophie, sowie seine eigenthümliche Auffassung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem dargelegt werde.

Was nun zuerst die Potenzenlehre¹⁾ angeht, so könnte es nicht zeitgemäß erscheinen, sich mit dieser noch weiter zu beschäftigen. Hat doch selbst Trendelenburg diese Lehre als ungeheuerlich bezeichnet²⁾. Das Interesse Schelling's bei dieser Lehre ist das, Gott als lebendigen zu begreifen, der Unterschiede in sich zur Einheit zusammenfaßt, aus denen sich die vielgestaltete Welt ableiten läßt, Gott als den absoluten Geist zu erkennen, der selbstbewußt Herr des Seins sei und in sich alle Kräfte der Realität habe³⁾, damit die bedenklichen Schwierigkeiten seiner bisherigen Lehre (s. o. S. 19. 24) vermieden würden. Die Potenzenlehre dürfte sofort verständlicher werden, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Schelling vermittels ihrer den Begriff des Geistes erreichen will, und es ihm vor Allem auf die Unvermischtheit, wie auf die Zusammengehörigkeit und Unzerreißbarkeit derselben ankommt, welche jedem Auseinandergehen derselben zuvorkommt. Der Geist soll als unzerstörbares Wesen begriffen werden, weil die Einheit der Unterschiede hier aller Auflösung zuvorkommt⁴⁾, wie nach Aristoteles das Ganze vor dem Theil ist. Ja, hier könne sogar gesagt werden, daß der Theil selbst das Ganze sei, d. h. eine Seinsweise des Ganzen sei⁵⁾. Es ist das Verdienst von Schelling's Potenzenlehre, einen Anlauf dazu genommen zu haben, Gott als Geist, als Persönlichkeit nicht nur zu behaupten, sondern zu begreifen. Die Potenzen Schelling's sind im Wesentlichen dieselben wie früher; das Eigenthümliche ist nur dieses, daß er hier aus später anzugebenden Gründen die Potenzen als Seinsgestalten betrachtet; denn das Seiende ist sein letzter Begriff, und deshalb will er die Potenzen, als in dem Begriffe des Seienden liegend, nachweisen⁶⁾ und zeigen, daß das Ursein nur als

¹⁾ Vgl. Dorner, über Schelling's Potenzenlehre, Jahrb. f. D. Th. V, 117—133.

²⁾ Vgl. logische Untersuchungen, Vorrede zur 2. Aufl. XX.

³⁾ II, 3, 250. II, 2, 41. — ⁴⁾ II, 3, 259 f. — ⁵⁾ II, 3, 239. — ⁶⁾ II, 3, 222 f.

Geist begriffen werden könne, als Einheit der unterschiedenen Potenzen, die einander durchaus fordern, da eine ohne die andere nicht sein kann. Was ist, meint er, muß auch sein können; aber bei dem, was vor Allem ist, muß das Sein dem Seinkönnen vorhergehen, weil es sonst auch möglicherweise nicht sein könnte, wenn das Seinkönnen dem Sein vorherginge. Nun muß es aber doch zugleich auch sein können, wenn es ist. Das ursprünglich Seiende muß also Einheit von Seinkönnen und Sein sein, in welchem weder das Sein über das Seinkönnen, noch letzteres über ersteres übergreift, sondern beide sich vollkommen die Wage halten, so daß das Seinkönnen reines Sein können, nicht in den actus übergegangen, und das Sein reiner actus ist, der allem Seinkönnen zuvorkommt. Man könnte meinen, das rein Seinkönnende sei völlig gleich Null oder müsse in den actus übergehen. Allein das Seiende, um zu sein, muß auch sein können, und da es sich um das schlechthinnige Sein handelt, läßt sich keiner der beiden Factoren, weder das Seiende noch das Seinkönnende, im actus purissimus wegdenken; beide müssen vollständig reine Gegensätze sein, die sich vollkommen gegenseitig ausschließen und doch einander fordern und gegenseitig binden¹⁾; es ist deshalb eine dritte Potenz nothwendig, welche die ursprüngliche Einheit der beiden ersten Potenzen darstellt und so ein Auseinanderfallen derselben schlechthin unmöglich macht²⁾. Das Seiende also ist Einheit der drei Potenzen. Dies sei, meint Schelling, die unerläßliche Voraussetzung für den Begriff des vollendeten Geistes. Das Seinkönnende für sich ist bloße Natur, weil es, wenn es nur für sich ist und nicht durch das Seiende zurückgehalten wird, blindlings in das Sein übergehen muß, ist das selbstisch Seinkönnende. Das rein Seiende ist schlechthinnige, unselfstische Nothwendigkeit³⁾. Nur das beides im Gleichgewicht haltende und Einigende ist geistig, übernatürlich⁴⁾. Das Seinkönnende ist das Subject, ist der Grund, aus dem alle Möglichkeiten hervorbereiten können, ist die reale Potenz, die Natur in Gott⁵⁾; aber es ist gebunden durch das rein Seiende; für sich ist es das *δυνάμει ὄν*, das *ὑπερῶς*⁶⁾, blinde Willkür. Das rein Seiende dagegen ist das rein Objectiv, das allem Können, aller Potenz, aller Willkür Zuvorkommende, das Nothwendige. Während die Willkür das Selbstische vertritt, wie auch schon nach der Freiheitslehre das Selbstische das Reale ist, so ist das Nothwendige,

¹⁾ II, 3, 225, 227, 232. II, 2, 51. — ²⁾ II, 3, 233 ff. — ³⁾ II, 2, 51, 57.

⁴⁾ II, 3, 227 f. II, 2, 44, 58. — ⁵⁾ II, 2, 41—43. — ⁶⁾ II, 3, 226, 230 f.

Unselbststiche, Universelle das Ideale. Weil jedes für sich unfrei ist, wird eine dritte Potenz nothwendig, welche Seinkönnen und Sein in sich eint, die im Seinkönnen Sein ist, und umgekehrt, ohne daß deshalb das Seinkönnende und Seiende aufhörten, unterschieden zu sein, und damit ist Uebernatürliches, Geist gegeben. Die Potenzen sind dieselben wie früher, die reale und die ideale, und die Einheit von beidem, nur mit dem Unterschied, daß sie als Gestalten des Seins, des Willens aufgefaßt werden; hierin liegt ein sehr bedeutender Gedanke, daß als Urgestalt des Willens nicht das Selbststiche allein, sondern ebenso das Unselbststiche angesehen werden muß, daß der Urwille, wenn er nicht das Ideale in sich hätte, zur Natur herabsinken würde und nur dadurch Geist ist, daß er die Einheit von Real und Ideal als dritte Potenz in sich hat. Uebrigens sind für Schelling die Potenzen für sich zwar nur Möglichkeiten, aber doch insofern Realitäten, als sie an dem Ursein Theil haben, Momente des Urseins, Seinsgestalten ¹⁾ sind, denen die Modalkategorien auf Seiten des Verstandes entsprechen. Die Einheit kommt den Unterschieden zuvor; sie sind nur an der Einheit, an dem Ursein. Indem nun Schelling das, bei dem die Vernunft stille steht, vor dem sie sich beugt, das Sein, als geistiges Sein beschreibt, so ist dem Naturalismus schon im Entstehen die Spitze abgebrochen. Das Ursein ist Geist, und die Natur wie der endliche Geist sind nur differenzirte Darstellungen des Urseins. Schelling unterscheidet sich hier bedeutend von Hegel, da die Potenzen nicht erst durch den Weltproceß hervortreten sollen, wie Hegel's An sich, für Sich und An- und für sich (Bei sich) Sein, wenn Schelling auch dieselbe Bezeichnung der Potenzen sich findet ²⁾. Er hat auch nicht eine monistische Einheit an der Spitze, wie Hegel, der Denken für alles Sein erklärte, und dann nur vermittelt eines Umschlags zum Realen sich fortbewegen kann. Schelling sucht vielmehr zu zeigen, daß der letzte Begriff der Philosophie, das Seiende, sich nur als ewig in sich unterschieden und die Unterschiede zur Einheit zurückführend, als Geist begreifen lasse.

Indeß ist Schelling nicht damit zufrieden, daß der Geist die Einheit der drei Potenzen sein soll. Er soll frei gegen seine einzelnen Seinsgestalten sein, an keine einzelne gebunden ³⁾, sondern über allen schweben. Er soll auch frei sein gegen sein Geistsein ⁴⁾. Erst dann ist der Begriff des Geistes völlig erreicht, wenn der Geist auch

¹⁾ II, 2, 115. II, 3, 243, 244. Das Nähere s. u. — ²⁾ Vgl. Philosophie der Offenbarung, II, 3, Vorlesung, X. — ³⁾ II, 3, 256. — ⁴⁾ II, 3, 255, 269.

Macht über sich selbst sei. Er muß deshalb, was er ist, von dem, was er sein kann, unterscheiden können ¹⁾. Der Geist ist nämlich zuerst Ursein, das aller Möglichkeit zuvorkommen muß; er findet sich in der Harmonie der Potenzen zunächst vor; er ist naturhaft Geist ²⁾, weiß sich gegen seine Geistigkeit nicht frei. Er ist also zunächst der aller Möglichkeit Zuborkommende, nothwendig Existirende, also einseitig. Es soll ihm, als dem nothwendig Geistseienden, ein Seinkönnendes, die Möglichkeit des Andersseins gegenüber treten. Freilich kann diese Möglichkeit dem Geist nicht von außen kommen, sondern sie muß in dem Geiste sich zeigen, und sie kann sich erst a posteriori dem Geist zeigen ³⁾, denn da der Geist aller Möglichkeit zuborkommendes Sein sein soll, kann diese Möglichkeit erst hervortreten, wenn der Geist da ist. Diese erscheinende Möglichkeit, dies Andersseinkönnen wird dem Geiste von der ersten Potenz gezeigt. Sie ist dem Geiste hochwillkommen, weil er durch dieselbe aus den Armen der *Analysis* befreit wird ⁴⁾. Nun erst kann der Geist beides einen, sein nothwendiges Geistsein und sein mögliches Anderssein; er steht über beidem, als der sein Anderssein völlig in seiner Gewalt hat, frei gegen dasselbe ist. Erst dadurch zeigt sich der Geist völlig frei und als Herrn des Seins, daß es bei ihm steht, ob er die Möglichkeit des Andersseins realisiren will oder nicht; erst durch das Bewußtsein des möglichen Andersseins kommt Gott zu dem vollen Bewußtsein seiner Freiheit ⁵⁾. Man könnte meinen, Schelling sei hier geneigt, Gott als absolute Willkür zu betrachten. Allein der Geist ist von Natur Einheit von Willkür und Nothwendigkeit. Wenn nun Schelling auch will, daß der Geist zugleich der Möglichkeit des Andersseins gegenüber frei stehen müsse, so ist der Grund davon nicht der, daß er auch sollte vermöge seiner Willkür aufhören können, Geist zu sein, sondern der, daß er gegen seine bloß naturhafte Existenz frei werde; er soll geistig Geist sein, und das wird erreicht einmal, indem der Geist für den Fall, daß er die Möglichkeit des Andersseins verwirklicht, deshalb nicht aufhört, Geist zu sein, indem der Geist ferner, auch wenn er die Potenzen frei gelassen hat, doch wieder die selbstständig gewordenen Potenzen in die Einheit zurückführen kann, weil er auch über die losgelassene Willkür Herr wird. Gott also ist im Gegentheil darum schlechthin Herr des Seins, weil er seine Geistigkeit immer bewahren und immer die Willkür wieder der Nothwendigkeit unterwerfen kann. Dazu

¹⁾ II, 3, 256, 269. II, 2, 44. — ²⁾ II, 3, 268, 273. — ³⁾ II, 3, 263. —

⁴⁾ II, 3, 268, 273. — ⁵⁾ II, 3, 274.

kommt, daß er dies Alles vorher weiß, daß er, sobald sich ihm die Möglichkeit des Andersseins zeigt, vorhersieht ¹⁾, was die Folge davon ist, wenn er diese Möglichkeit realisirt. Er hat deshalb nicht nöthig, erst die Willkür loszulassen, um sie wirklich wieder zu unterwerfen, weil er vorher weiß, daß er es kann. Ja, Schelling schließt die Willkür, als höchstes Princip in Gott, so sehr aus, daß er, wie wir sehen werden, auch nicht zugiebt, daß, wenn Gott die Potenzen aus sich entlasse, dies aus Willkür geschehe. Gott ist ihm vielmehr Einheit von Willkür und Nothwendigkeit, und sein Freiheitsbewußtsein hat darin seine höchste Spitze, daß er weiß, auch wenn er die Willkür lasse, sei er doch im Stande, sie zu unterwerfen. Schelling strebt hier offenbar danach, Gott als ethisches Wesen zu begreifen, als den, der die Einheit von Willkür und Nothwendigkeit selbst dann wieder herzustellen vermag, wenn die Willkür frei gelassen ist.

Nur Eines könnte man hier beanstanden. Es ist nämlich nicht zu billigen, daß Schelling meint, daß Gott erst dann sich völlig frei wisse, wenn er wisse, daß er das mögliche Gegentheil von sich realisiren könne, um es wieder zu beseitigen, d. h. die Einheit der Potenzen auflösen könne, um sie wiederherzustellen. Hier liegt noch der Gedanke zu Grunde, daß der Geist der Möglichkeit des Gegentheils von sich bedürfe, um sich als völlig frei zu wissen. Damit ist der Geist aber noch nicht völlig frei, sondern hängt wenigstens ideell von seinem Gegentheil ab. Es ist zwar richtig, daß, wenn einmal das Gegentheil da ist, der Geist sich auch zum Herrn über dasselbe muß machen können; aber es ist nicht zu billigen, daß der Geist, um frei und bewußt zu sein, nothwendig die Möglichkeit seines Gegentheils als eine solche erschauen müsse, die er beseitigen könne. Hier ist ein Rest der ästhetischen Weltanschauung, welche die Nacht für nothwendig hält, damit das Licht heller hervortrete. Schelling will nun aber nicht dualistisch verfahren. Vielmehr soll Gott der All-Eine sein; er läßt daher die Möglichkeit des Gegentheils in dem Geist selbst entstehen. Allein dadurch bringt er in den Geist selbst eine Disharmonie. Denn einmal soll der Geist schon Geist sein als Einheit der im Gleichgewicht stehenden Potenzen, als Einheit von Willkür und Nothwendigkeit, das anderemal soll er erst Geist sein, sofern er dieses Gleichgewicht der Potenzen aufheben, die Einheit von Willkür und Nothwendigkeit suspendiren kann. Auch die erste Potenz ist in doppelter Weise zu

¹⁾ II, 3, 272 f.

den andern in Verhältniß gesetzt: einmal soll sie mit ihnen in völligen Gleichgewicht stehen; und dann ist nicht abzusehen, wie die Möglichkeit eines Andersseins von der ersten Potenz dem Geist könne gezeigt werden, da eine jede solche Möglichkeit das Gleichgewicht zwischen dem Seinkönnenden und Seienden aufhübe. Andererseits soll die erste Potenz doch noch soviel Selbständigkeit für sich haben, um dem Geiste idealiter die Möglichkeit des Andersseins zu zeigen und ihn dadurch davon zu befreien, daß er naturhaft Geist sei, ihm Beweglichkeit zu ermöglichen, damit er nicht völlig in sich beharren müsse und bloß das Ende aller Philosophie sei, weil von seinem Begriffe nicht weiter zu kommen wäre. Der Fehler steckt offenbar in der Meinung, daß der Geist noch nicht völlig frei, noch naturhaft sei, wenn ihm nicht die Möglichkeit seines Gegentheils zum Bewußtsein komme. Weil die Möglichkeit des Gegentheils von ihm selbst den Geist erst völlig zum Geist machen soll, ist in dem Geist selbst noch eine Disharmonie übrig. Sie wird zwar dadurch gemildert, daß die mögliche Freilassung der Willkür nicht bloß ein negatives Resultat haben, sondern eine positive Bereicherung bringen würde, daß sie nur als Mittel für ein mögliches positives Ziel von Gott gewußt wird. Aber insoweit ist doch noch ein Rest der ästhetischen Betrachtungsweise, daß er das Bewußtsein der möglichen Disharmonie der Potenzen, des möglichen Gegentheils des Geistes, das überwunden, ja zur Bereicherung des Geistes verwendet werden könne, für nothwendig hält, damit der Geist frei sei. Soll das göttliche Selbstbewußtsein und die göttliche Freiheit erst durch das Bewußtsein eines möglichen Andern entstehen¹⁾, so ist Gott noch nicht absolut frei in sich, die volle Freiheit würde verlangen, daß der Geist, als über den Potenzen schwebender, frei aus sich die Möglichkeit des Andersseins hervorrufen könne. Nicht aber darf sich ihm die Möglichkeit des Gegentheils als Naturnothwendigkeit aufdrängen, durch die er erst zum völligen Bewußtsein der Freiheit kommen soll, und die, als mit Naturnothwendigkeit von der ersten Potenz ausgehend erscheinen muß, weil sie diese Möglichkeit blindlings producirt, wenn durch sie der Geist erst zum Bewußtsein kommt und zum vollen Geist wird, womit auch die erste Potenz in eine falsche Selbständigkeit geräth²⁾. Schelling ist hier noch in der Ansicht befangen, daß das

¹⁾ II, 3, 274.

²⁾ Es dürfte vielleicht nicht unberechtigt sein, hier eine Nachwirkung der Freiheitslehre zu bemerken. Während in dieser (i. e. S. 21 f.) die Welt durch die

Selbstbewußtsein nur durch eine Schranke¹⁾ entstehe, und läßt diese Schranke aus der dem Geist als Totalität gegenüberstehenden Selbstständigkeit der ersten Potenz hervorgehen, wenn er ihre Selbstständigkeit auch selbst einschränkt, daß sie nur die ideale Möglichkeit eines Andern dem Geist zeigen soll.

Wett steht also der Möglichkeit die Welt zu realisiren völlig freigegeben, er weiß auch die Folgen des Freilassens der Potenzen vorher. Da diese Vermöchte einmal für einander bestimmt sind²⁾, so wird die zweite Potenz den blinden Trieb der ersten zu beschränken, das *Ja* zum *Nein* zu gestalten haben; wir haben den Gegensatz von Material und Formalprinzip³⁾; letzteres zeigt sich als das Seinnüßende, somit dann die dritte Potenz, die Einheit der beiden ersten als das Ziel, als das Seinnüßende erscheinen könnte⁴⁾. Es ist demnach bei Schelling keineswegs die absolute Freiheit Gottes als Willkür gedacht, denn Gott ist deshalb absolut frei, weil er die Willkür, das Selbstische, auch wenn er sie losläßt, doch wieder mit der Nothwendigkeit in Einklang bringt, weil er Einheit des Freien und Nothwendigen ist⁵⁾.

Selbstständigkeit des Realgrundes, deren sich die göttliche Vernunft bemächtigen sollte, entstand, so entsteht hier die Möglichkeit der Welt durch die Selbstständigkeit der realen Potenz, und wie die göttliche Vernunft in der Freiheitstheorie durch den Schöpfungsproceß sich realisirte, so ist hier wenigstens durch die von der realen selbstständigen Potenz gezeigte Möglichkeit der Welt erst der Geist zu vollkommenem Freiheitabewußtsein gekommen.

¹⁾ Otto Pleiderer, die Religion ihr Wesen und ihre Geschichte, Bd. I, bemerkt mit Recht, daß die Persönlichkeit keine Schranke nothwendig voraussetze. S. 191—195.

²⁾ II, 3, 380. — ³⁾ II, 1, 391—393. — ⁴⁾ II, 1, 395. II, 3, 278 f.

⁵⁾ Wir können nicht völlig mit der Auffassung von Dörner a. a. O. S. 136—140 übereinstimmen, daß Schelling Wett im Wesentlichen noch als absolute Willkür aufhabe. Denn wenn Schelling sagt: Wett sei an die einzelnen Potenzen nicht gebunden, so meint er das nicht so, als ob Wett in einer Potenz sein könne und seine Selbstständigkeit dauernd aufzugeben vermöge. Vielmehr sagt Schelling ausdrücklich II, 3, 260, daß „keine Gestalt des Geistes für sich der vollkommenen sein ist, sondern nur, sofern sie die andern auch befreit“. Die erste Potenz vertritt nun aber die Willkür und die zweite die Nothwendigkeit; also ist schon hiemit gesagt, daß Wett immer Einheit von Willkür und Nothwendigkeit sein müsse. Er steht über den einzelnen Seinsacten und ist von ihnen nicht abhängig; aber das ist nur möglich, weil er die Einheit aller drei Gestalten ist, also weil er auch Einheit von Willkür und Nothwendigkeit, von dem Seinkönnen und Sein ist. Wenn nun Schelling II, 3, 256 auch sagt, für Wett ist auch das als Geistsein nur wider eine Art und Weise des Seins, „er ist auch der von seinem als Geistsein wieder freie Geist“, so kann damit nicht gemeint sein,

Allein wenn Gott so frei ist zu schaffen oder nicht zu schaffen, ist dann nicht schließlich doch die Schöpfung wieder ein Werk der Willkür? Schelling sucht hier einerseits zu zeigen, daß Gott nicht gezwungen sei, zu schaffen, weil er sich schon durch die Erkenntniß vollkommen frei weiß, daß er auch die getrennten Potenzen, falls er sie frei lassen würde, zur Einheit zurückführen könnte ¹⁾, und es kann für ihn von keinem besonderen Interesse sein, eine reale Welt zu setzen, um sich als den, der der Naturmacht der Willkür durch die Nothwendigkeit Bügel anlegt, auch in dem realen Proceß zu zeigen ²⁾, ebenso wenig um sich als den zu zeigen, der über die falsche Selbstständigkeit der ersten Potenz, über das egoistische Princip Herr wird und seine Weisheit durch Besiegung alles Egoismus erweist. Denn da hätte die Welt schließlich nur einen negativen Zweck. Es soll also einerseits die Freiheit Gottes gewahrt werden, um eine Emanation zu verhüten ³⁾ und die physische Nothwendigkeit zu beseitigen. Es soll aber doch zugleich eine gewisse Nothwendigkeit für die Schöpfung gefunden werden. Schelling sagt, der Zweck der Schöpfung sei die Creatur ⁴⁾. Gott will die Potenzen selbstständig werden lassen, um sie in die Einheit mit sich zurückzuführen, ohne ihre Selbstständigkeit aufzulösen. Er will mit den Geistern, welche das Product der Einheit der auseinander getretenen Potenzen sind, ein Leben der Einheit und

daß der Geist auch die Möglichkeit habe, sich selbst als Geist zu zerstören und dauernd aufzuheben. Vielmehr ist die Stelle II, 3, 269, hier zur Erläuterung zuzugreifen, wo Schelling sagt: „Er wird sich inne, als der in der Zertrennung selbst nicht zertrennbare, unüberwindlich Eine, der eben darum und nur darum frei ist, die Zertrennung zu setzen“. Schelling will nur sagen, es ist die höchste Probe für die absolute Unzerstörbarkeit des Geistes, daß er auch die Potenzen loslassen kann, wenn er will, ohne deshalb aufzuhören, für sich die Einheit der Potenzen zu bleiben, d. h. ohne für sich seiner Geistigkeit verlustig zu gehen, ja Gott weiß, daß wenn er die Willkür frei ließe, er sie doch wieder unterjochen würde und mit der Nothwendigkeit in Einklang setzen könnte, daß er als Geist die Herrschaft behalten würde. Und wenn man fragte, ob denn Gott die Willkür selbst nach Schelling aus Willkür loslassen würde, so ist das auch nicht seine Meinung. Vielmehr zeigt ja die erste Potenz, die die Willkür vertritt, dem Geiste nur die Möglichkeit ihrer Selbstständigkeit; aber der Geist, nicht die Willkür ist es, der darüber entscheidet, ob die Willkür wirklich losgelassen werden soll. Das Nähere s. u. im Text. Nur insofern könnte man sagen, sei die Willkür noch nicht völlig bereitigt, als Schelling es zu dem Begriff der Freiheit rechnet, daß Gott sich bewußt sein muß, auch über alle mögliche Willkür Herr zu werden, während er in Gott selbst nie als eine auch nur möglicherweise selbständige sich zeigen sollte.

¹⁾ II, 3, 272. — ²⁾ II, 3, 277. — ³⁾ II, 3, 292. — ⁴⁾ II, 3, 277 f.

der Liebe führen, wie Schelling schon in der Freiheitslehre gesagt hatte. Gott will als Geist ein Leben des Geistes führen, wo er kann; er will nicht nur für sich absoluter Geist sein, sondern auch in den endlichen Geistern leben, welche, indem sie mit Gott verbunden sind, auch zu einer Einheit unter einander, zu einem Ganzen vereinigt sind. Es ist eine ethische Nothwendigkeit, die ihn zur Schöpfung treibt, das Interesse die Herrschaft des Geistes auszubreiten, nicht in egoistischem Sinne, sondern so, daß Gott nicht nur absoluter Geist in sich, sondern auch andere Geister durchlebender Geist sein will.

Dieser Gedanke tritt zunächst in seiner Auffassung der Trinität hervor, welche bei ihm auf eigenthümliche Weise festgehalten wird. Schelling will nämlich die drei Potenzen, nachdem sie die Welt durchlaufen haben und in die Einheit zurückgeführt sind, als selbständig an der Einheit theilhabende denken. Der Geist ist frei gegen seine drei Gestalten, hat also die Entwicklung der Potenzen in der Welt ihr Ende erreicht, so kann unter dem Charakter der Einheit eine jede der drei Potenzen in den Mittelpunkt treten und einen besonderen Zeitpunkt ermöglichen. Mit der Einheit der Potenzen in ihrer Ganzheit ist immer Geist gegeben, und da jede Potenz in der Einheit eine selbständige Stellung einnimmt, weil verschiedene Mittelpunkte, auch verschiedene Geister. Schelling bemerkt ausdrücklich, daß darin die Freiheit des Geistes bestehe, daß der Geist nicht an eine Form gebunden sei; der Geist also kann sich als Persönlichkeit wissen, wenn die reale Potenz in den Mittelpunkt der Einheit tritt, als Vater. Schelling nennt Gott schon Vater, insofern er als absolute Persönlichkeit zugleich das Bewußtsein einer möglichen Welt hat¹⁾, welches (s. o.) nur durch die Selbständigkeit der ersten Potenz möglich wird, also insofern in ihm die reale Potenz überwiegt. Wirklicher Vater aber soll er erst am Ende des Processes²⁾ sein, insofern dann die Welt erst wirklich ist, insofern er also der realen Potenz den höchsten Grad der Selbständigkeit gegeben hat, den sie innerhalb der Einheit haben kann. Unter idealem Charakter, d. h. sofern die ideale Potenz zum selbständigen Mittelpunkt in der Einheit geworden ist und als solcher in ihr bleibt, ist Gott Sohn, unter dem Charakter der Einheit der zwei Potenzen ist er Geist im engeren Sinn. Schelling denkt sich hiernach Gott als die Urpersönlichkeit, welche ewig gleich ist in sich, welche aber nach der Weltseite hin sich als in diesen drei Persönlichkeiten

¹⁾ II, 3, 311 f. 320. — ²⁾ II, 3, 335 f.

auslebend weiß, insofern hier die Potenzen selbständig aus einander treten und eine jede in die Einheit zurückkehrt, ohne ihrer Selbständigkeit verlustig zu gehen. Man kann sich den Gedanken Schelling's vielleicht durch folgendes Beispiel näher bringen, das sich in anderem Zusammenhange bei Schelling selbst findet. Petrus, Paulus, Johannes vertreten der eine überwiegend die reale, der andere die ideale Seite des Christenthums, der dritte das Gleichgewicht beider Seiten (s. o. S. 33), während doch in allen derselbe Geist lebt, und alle von einem Geiste belebt sind. So soll der absolute Urgeist sich zugleich als die getrennten Potenzen einigender wissen, und indem er sie einerseits in der Selbständigkeit beläßt, andererseits aber sie doch in die Einheit aufnimmt, sollen sie selbst geistiger Art, Persönlichkeiten werden. Jeder dieser Geister hat alle drei Potenzen in sich, weil er in der Einheit ist, aber jeder hat einen andern Mittelpunkt, durch das Ueberwiegen der einen Potenz, unter welcher er die Dreieit in sich eint. Wird aber der Mittelpunkt der Einheit verändert, welche das Bewußtsein des Geistes ermöglicht, so wird auch das Bewußtsein verändert, wird ein eigenthümliches und selbständiges. Die Harmonie dieser Geister wird dadurch hergestellt, daß nicht nur die drei einander ergänzen und zusammen ein harmonisches Ganze objectiv darstellen, sondern daß auch jede der drei Persönlichkeiten mit ihrem Bewußtsein die andern umfaßt, der Vater den Sohn und Geist, der Sohn den Vater und den Geist und der Geist die beiden andern ¹⁾. Die vollendete Harmonie ist also erst gegeben, wenn jeder der Geister auf seine Weise ein Spiegel der andern wird und ebenso mit dem Urgeiste geeint ist, ohne deshalb in seiner Eigenthümlichkeit geschädigt zu sein.

Jede der drei Personen soll Geist sein; jede ist die Totalität aller drei Potenzen; jede ist ganz Geist; jede aber ist auf besondere Weise Geist; die Besonderheit wird durch die Selbständigkeit der Potenzen erzielt. Weil eine jede als besondere, selbständige in die Einheit soll aufgenommen werden, sind in der Einheit verschiedene Mittelpunkte; aber jeder ist Mittelpunkt für die Einheit der drei Potenzen. Metaphysisch betrachtet scheint es, daß die trinitarischen Personen in ihren Unterschieden nur so begründet werden können, daß, während in der Urpersönlichkeit die Potenzen in vollendetem Gleichgewicht stehen, in diesen Personen die Potenzen in quantitativ ver-

¹⁾ II, 3, 332—335. Vgl. II, 4, 65, 66.

schiedener Mischung vorhanden sind, indem in jeder Person eine der Potenzen so überwiegt, daß sie der Person den Charakter giebt. Es sollen also durch die quantitativ verschiedene Mischung der Potenzen qualitativ unterschiedene Personen entstehen. Diese Auffassung stimmt ja auch mit seiner früheren Denkweise überein, nach welcher er alle qualitativen Unterschiede, wie Schleiermacher, dadurch erzielen zu können meinte, daß einer der drei Factoren, die immer beisammen sein sollten, als dominirender gegenüber den andern beiden angesehen wurde. Allein da Schelling hier nicht mehr die Indifferenz, sondern den Urgeist mit den unterschiedenen Potenzen an die Spitze stellt, in dem Urgeist aber das vollendete Gleichgewicht der Potenzen gegeben ist, so wird hier doch wieder nur eine Mehrheit von Persönlichkeiten um den Preis erzielt, daß dieselben eine unvollkommenere und daher überflüssige Wiederholung der vollendeten Harmonie des Urgeistes sind. Würde Schelling nicht beanspruchen, einzelne trinitarische Persönlichkeiten zu construiren, sondern sich damit begnügen, daß der eine Urgeist sich in gleicher Weise, als real, wie als ideal und als Einheit von beiden, d. h. sich als den einen Geist, der verschiedene Sinsweisen habe, wisse, so würde das Gleichgewicht der Potenzen nicht gestört erscheinen. Da aber jede Potenz einen eigenen Mittelpunkt und eine selbständige Persönlichkeit begründen soll, so ist eine Störung des Gleichgewichtes der Potenzen nicht zu vermeiden, die dadurch zwar gemildert, aber nicht beseitigt wird, daß die drei Personen zusammen wieder ein Abbild des ursprünglichen Gleichgewichtes der Potenzen darstellen sollen, insofern jede die andere ergänzt und auf ihre Weise umfaßt.

Anders gestaltet sich das Verhältniß der Potenzen in der Welt. Hier macht es Schelling möglich bei vollem Gleichgewicht der Potenzen dennoch unterschiedene Wesen anzunehmen. Zudem die erste Potenz freigelassen wird und zunächst eine selbständige Stellung einnimmt, macht sich auch sogleich die zweite und dritte Potenz geltend, um die falsche Selbständigkeit der ersten zu unterdrücken. Durch diesen Kampf der Potenzen sollen die Einzelwesen entstehen. Weil die Potenzen in Gott in ursprünglicher Einheit sind, so ruhen sie in der Welt nicht, bis sie sich wieder zur Einheit hergestellt haben und jedes Einzelwesen ist die Wirkung aller drei Potenzen. Zwar ist nicht zu leugnen, daß anfangs die Einzelwesen unter der Herrschaft der ersten Potenz stehen. Wenn das *anagor* mit der ersten Potenz gegeben ist, so wirkt die zweite formgebend auf die erste, die dritte aber stellt eine

jede Vereinigung der zwei ersten Potenzen erst als Einheit, als Ganzes für sich hin, indem sie den Proceß, der zwischen den beiden ersten stattfindet, gleichsam inhibirt, stillstellt, so daß einzelne Gestalten als Einheitsversuche der Potenzen entstehen ¹⁾. So machen die Potenzen immer neue Einheitsversuche um die ursprünglich einseitige Herrschaft des realen Princip's zu brechen, bis sich die Entwicklung durch die Natur hindurch zum Menschen steigert. Wenn nun so erst durch den Kampf der Potenzen eine Mannigfaltigkeit entsteht, so folgt doch nicht, daß mit dem Ende dieses Kampfes alle einzelnen Producte aufhören. Vielmehr ist der Kampf zugleich das Mittel, durch welches die in den Potenzen liegenden Eigenthümlichkeiten offenbar werden, indem die erste Potenz durch die zweite gleichsam „zerzschlagen“ wird, und nun die erste einem jeden Wesen den Seinsgrund, die Möglichkeit der Einzeleristenz das „daß“, die zweite die Beschaffenheit das „wie“ giebt, die dritte es zu einem Ganzen macht ²⁾. Wenn nun auch eine Reihe vergänglichlicher Bildungen in dem Processe entstehen, so hat diese Vergänglichkeit darin ihren Grund, daß die reale Potenz in einem falschen Uebergewicht ist. Allein das muß nicht sein. Es läßt sich vielmehr sehr wohl denken, daß ein Einzelwesen von jeder Potenz Eigenthümliches in sich aufnimmt, ohne daß das Gleichgewicht der Potenzen in ihm gestört wäre. So würde es also Einzelwesen geben können, welche das Abbild des Urgeistes sind, der ja auch selbst als Persönlichkeit ein in sich abgeschlossenes, durchaus bestimmtes concretes Wesen ist, das sich als eine abgeschlossene Existenz weiß, und als der All-Eine sich als den Grund von möglichen Sonderexistenzen von Ewigkeit her erkennt. Während also der Gedanke die Potenzen in ihrer Ganzheit zu besonderen Mittelpunkten für die trinitarischen Personen zu machen, die obige Schwierigkeit gegen ihn hatte, so läßt sich hier wohl denken, daß verschiedene Wesen durch die Potenzen entstehen, wenn sie in ihrer Getheiltheit mannigfache Einheiten hervorbringen.

In Bezug auf die Mannigfaltigkeit der Geister behauptet Schelling ähnlich, mit dem Falle des Urmenschen ³⁾, der der realen Potenz die Herrschaft über sich gelassen habe, sei eine falsche Selbständigkeit, ein zerrissenes, vielfach getheiltes, von dem egoistischen Princip beherrschtes Bewußtsein gegeben. Durch den Fall des Menschen entstehe individuelles Bewußtsein, weil in diesem Acte das Sehen seiner selbst als einer

¹⁾ II, 3, 288 f. 346 f. II, 2, 112 f. — ²⁾ II, 1, 398. II, 2, 112. II, 3, 290.
— ³⁾ II, 1, 464. II, 3, 352 f.

Besonderheit liege, und damit schon an sich Individuelles gegeben sei. Wie in der Natur durch den Kampf der Potenzen viele Einzelwesen entstehen, so werden hier verschiedene Bewußtseinsgestalten, Völker-individualitäten und Sprachen. Hienach scheint das Individuelle, weil mit dem Falle gegeben, auch mit Aufhebung des Bösen aufhören zu müssen. Allein diese Meinung hat Schelling nicht. Vielmehr soll das reale Princip sich möglichst selbständig stellen, damit der Reichthum, der in den Potenzen verborgen liegt, sich im Kampfe derselben in dem Bewußtsein entfalte. Da ist im Anfang Wahres und Falsches gemischt, Egoistisches und Individuelles verbunden. Aber die einzelnen Individuen müssen nicht, weil sie einzelne sind, egoistisch bleiben, wenn auch der Fall das Mittel ¹⁾ war, durch welches das Individuelle hervortrat. Vielmehr soll nur die Herrschaft des realen Principis, mit der die egoistische Zersplitterung gegeben ist, gebrochen werden, das Realprincip selbst aber soll nicht beseitigt werden, vielmehr als Realgrund von Einzelwesen fortbestehen, so daß verschiedene Zpunkte möglich sind, welche, ohne das Gleichgewicht der Potenzen zu verletzen, gerade weil sie Eigenthümliches von allen drei Potenzen haben, ihre Eigenthümlichkeit als Einzelwesen bewahren können. Die Iche können von ihrem Egoismus lassen, indem jedes die andern mit seinem Willen und Bewußtsein umfaßt, und sich so von falscher Einseitigkeit befreit, ohne die Eigenthümlichkeit aufzugeben, welche für jedes charakteristisch ist und den Mittelpunkt seines individuellen Wesens ausmacht.

Wenn nun jeder der Zpunkte zu dem Gleichgewicht der Potenzen gekommen ist, d. h. wenn er unter der Herrschaft des Geistes steht, welcher das Band der Geister ist und als solches selbst Geist ist, so ist durch die bleibenden individuellen Unterschiede Raum für viele Geister gefunden, welche mit dem Geiste in Einheit sein können und durch diesen mit Vater und Sohn. Denn da der Geist auch Vater und Sohn mit seinem Bewußtsein umfassen soll, so kann er die von ihm Beseelten mit Vater und Sohn in Einheit bringen, so daß dann die vollendete Harmonie erreicht ist.

Schelling unterscheidet also hienach die trinitarischen Personen, welche durch die Potenzen in ihrer Ungetheiltheit begründet sind und

¹⁾ Insofern das Freilassen der ersten Potenz eine falsche Selbständigkeit nothwendig herbeiführt, die beseitigt werden soll, macht sich hier die Folge der oben schon gerügten Ansicht geltend, daß die Geistigkeit und geistige Freiheit Gottes die Vorstellung der möglichen Ueberwindung ihres Gegentheils voraussetze.

sich deshalb von einander nur durch das Ueberwiegen je einer Potenz unterscheiden, von den endlichen Geistern, welche Producte der getheilten Potenzen sind, deren jeder von dem Reichthum, der in den Potenzen verborgen ist, eine eigenthümliche Seite offenbart, jedoch nicht so, daß er damit von allem Andern ausgeschlossen wäre nach der Art Leibnizischer Monaden, sondern so, daß diese Eigenthümlichkeit den Kern seines Wesens ausmacht, den er dem gemeinsamen Zusammenwirken der Potenzen verdankt, indem die erste seine Einzelheit, die zweite seine Eigenschaften, die dritte seine Ganzheit möglich macht. Der Gedanke, den Schelling hiemit erreichen will, ist von großer Bedeutung. Die Individualität, ohne einseitig zu sein, soll ein Spiegel der Welt sein, Alles in sich aufnehmen können, ohne deshalb aufzuhören, individuell zu sein. Ja, sie kann ein vollkommenes Abbild Gottes sein, welcher im Gleichgewicht die Potenzen in sich eint, weil sie selbst das Gleichgewicht der Potenzen darstellt, und ist doch individuell, weil sie nur eine bestimmte Form dieses Gleichgewichtes zeigt, die durch ihre Eigenthümlichkeit bedingt ist.

Es ist nicht uninteressant hier Schleiermachers Anschauung zu vergleichen. Wie bei Schelling die Potenzen immer verbunden sein sollen, und wenn eine hervortritt, die andern wenigstens im Minimum sich geltend machen, so meint auch Schleiermacher, daß nie reine Form und reine Materie für sich existire, sondern immer schon beides auf irgendwelche Weise geeint sei. Auch stimmten beide, so lange Schelling Gott als Indifferenz betrachtete, was ja auch Schleiermacher thut, der in Gott keine Unterschiede zugeben will, darin überein, daß die Unterschiede in der Welt durch die verschiedene Mischung der Urqualitäten, Real und Ideal entstehen, wobei Schleiermacher nur den Gegensatz von Real und Ideal in Betracht zog, Schelling dagegen auch die Einheit von beidem als dritte Potenz in der Welt wollte zur Erscheinung kommen lassen. An diese Differenz schloß sich der Unterschied des letzten Schelling'schen Systemes von Schleiermacher, indem Schelling in Gott selbst Urqualitäten behauptet, während Schleiermacher dabei beharrt Gott als die Einheit ohne Unterschied, die Welt als die Einheit in der Vielheit zu betrachten. Hieraus ergibt sich nun auch die Differenz in Auffassung der Trinität und der Weltwesen. Schleiermacher kennt nur die sabellianische Form der Trinität. Schelling sucht eine bleibende, persönliche, wenngleich erst durch die Weltökonomie, abgeschlossene Trinität zu ermöglichen, indem er jede der Potenzen zum Mittelpunkt der Einheit macht. Ueber das Mangelhafte dieser Ansicht ist schon

oben gesprochen. Schleiermacher ferner sucht die individuellen Unterschiede aus der Verbindung von Real und Ideal entstehen zu lassen; insbesondere ist der Mensch als Individuum eine eigenthümliche Verbindung von Natur und Vernunft. Er sucht auch qualitative Differenzen zu ermöglichen, indem er behauptet, daß bei jeder Individualität eine bestimmte Seite in den Mittelpunkt trete, und daß, wenn auch die einzelne Individualität zum Spiegel des Alls sich erweitere, sie doch ihre Eigenthümlichkeit behalte, weil Alles von jenem Mittelpunkt aus betrachtet werde. Indeß konnte er dem Einwand keinen Widerstand entgegen setzen, daß im Vergleich mit dem Absoluten, das er ja immer als gegensatzlose Einheit der Gegensätze betrachtete, jedes Individuum ein einseitiges Wesen sei, ein unvollkommenes Abbild des Absoluten. Hier hat unserer Meinung nach Schelling in seinem letzten System einen Fortschritt angebahnt, wenn er ihn vielleicht auch noch nicht mit der genügenden Klarheit ausgebildet hat. Da nämlich Schelling Gott als die absolute Einheit der Potenzen auffaßt, in der dieselben in völligem Gleichgewicht seien, und die Welt durch einen Kampf der Potenzen werden läßt, in welchem dieselben ihren reichen Inhalt entfalten, so kann er endliche Geister entstehen lassen, welche in sich das völlige Gleichgewicht der Potenzen hergestellt haben und doch verschieden untereinander und von Gott sind, Geister, welche zwar auch eigenthümliche Mittelpunkte haben und deshalb eigenthümliche Spiegel des Alls sind, aber doch, weil und insofern sie in sich die Potenzen im Gleichgewicht vereinigen, vollkommene endliche Abbilder des absoluten Geistes sind. Daher wird es ihm auch leichter als Schleiermacher, die Unsterblichkeit der endlichen Geister zu behaupten. So hat er den Gedanken seiner Jugend, daß Unendliches und Endliches sich nicht ausschließen, in seinem letzten Systeme noch deutlicher metaphysisch begründet. Während er also in seiner ersten Periode (die, in welcher er von Fichte abgeht, kommt hier nicht in Betracht) das Mannigfaltige durch quantitatives Ueberwiegen der ursprünglichen Gegensätze erzielen wollte, dann in der Freiheitslehre dazu fortging in dem Ueberwiegen der realen Seite, so lange die Ergänzung fehlt, eine unberechtigte Einseitigkeit zu sehen (s. o. S. 19 f.), so ist jetzt Gott als die Einheit der im Gleichgewicht stehenden Potenzen aufgefaßt, und das Ueberwiegen einer Potenz gilt dem entsprechend in der Welt völlig für eine unberechtigte Einseitigkeit und soll nicht mehr den Grund für bleibende Unterschiede der Weltwesen abgeben. Jetzt sind die Unterschiede in der Mannigfaltigkeit, welche in den durch den Kampf ge-

theilten Potenzen enthalten ist, und die sich, mit dem Gleichgewicht der Potenzen verträgt, begründet.

Den Unterschied nun zwischen dem, was bleiben soll, und dem, was untergehen soll, zwischen dem Endlichen, Bestimmten, Individuellen und dem Bösen als einer falschen Selbständigkeit des endlichen Bewußtseins ermöglicht Schelling auf folgende Weise. Er versucht hier noch bestimmter als in der Freiheitslehre zu vermeiden, die Selbständigkeit des Realen bei der Schöpfung schon als Böses anzusehen, womit das Böse als naturnothwendig erscheinen würde (s. o. S. 22). Er unterscheidet zwischen dem Schöpfungsproceß und der Entwicklung seit dem Fall des Menschen ¹⁾. Im Schöpfungsproceß ist eine einseitige, unvollkommene, aber nicht böse Entwicklung, insofern die reale Potenz zunächst vollkommen überwiegt, und die beiden anderen Potenzen nun Einheitsversuche, welche die drei Potenzen ins Gleichgewicht bringen sollen, herstellen, die immer höher durch die Organismen hindurch gesteigert werden, bis endlich der ideale Factor durchbricht, und mit dem Menschen ein Wesen entsteht, das alle drei Potenzen ins Gleichgewicht setzt und deshalb Geist ist ²⁾. Dieses Wesen soll sich von dem absoluten dadurch unterscheiden, daß es ein gewordenes ist und dem getheilten Sein angehört. Die Natur stellte die Potenzen unter überwiegend realem Charakter dar, das Gegengewicht ist in dem Bewußtsein gegeben. Da nun der Mensch Leib und Bewußtsein hat, so stellt er beide Seiten in sich vereint dar; in ihm also sind die Potenzen im Gleichgewicht, eben deshalb aber ist in ihm auch die dritte Potenz gegeben. Der Mensch vereint in Leib, Bewußtsein und Seele alle drei Potenzen harmonisch in sich, indem seine Seele den Einheitspunkt, die dritte Potenz, repräsentirt und ihm die Möglichkeit giebt, die reale und die ideale Seite in sich zu einen und so als Geist zugleich wieder über sich zu stehen ³⁾. Man sieht hier auch den Grund, warum Schelling den Menschen dreigetheilt denkt. In dem Menschen also ist die Harmonie des Alls repräsentirt. Man wird hier unwillkürlich an das Wort des Theodor v. Mopsvestia erinnert, der Mensch sei das Band des Alls. Er ist auch mit Gott in Har-

¹⁾ II, 3, 285 vgl. 351. — ²⁾ II, 3, 347 f. II, 4, 217.

³⁾ Der Sprachgebrauch des Wortes Geist ist bei Schelling verschieden, indem er bald darunter die ideale Seite, das Bewußtsein (Clara S. 63, 64. II, 1, 475) versteht, bald die Seele, sofern sie sich zur Selbständigkeit erhebt. Dann ist der Geist der gegen seine Potenzen freie, die Seele aber der Geist in der Potenz. II, 1, 417, 419, 420. Vgl. Beckers, die Unsterblichkeitslehre Schelling's S. 66 ff.

monie, mit der Urpersönlichkeit, weil sonst auch keine Einheit der Potenzen in ihm möglich wäre. Wenn nun der Mensch so beschaffen ist und dennoch fällt, und die Harmonie auflöst, so ist die bloße Einseitigkeit der Natur, welche dem Entstehen des Menschen vorangeht, dadurch von dem Bösen unterschieden, daß hier einmal eine schon gewonnene Harmonie aufgelöst wird, sodann darin, daß dieser Fall ein bewußter ist, endlich darin, daß der Mensch, der das selbstständigste, freieste Wesen der Schöpfung ist, durch seinen Fall die Selbstständigkeit der Welt erst auf die Spitze treibt ¹⁾, und deshalb der gefallene Mensch nun erst im vollen Sinne des Wortes ein außergöttliches Leben führt. Weil er ferner das Band des Alls ist, so fällt mit ihm auch die ganze Natur wieder unter die einseitige Herrschaft des realen Principis, und es beginnt nun diese Welt. Der Fall ist hienach übergeschichtlich ²⁾. Dadurch, daß der Mensch dem realen Princip in seinem Bewußtsein die Herrschaft gestattet, ist auch Disharmonie zwischen Leib und Bewußtsein und ebenso auch Disharmonie in die Natur gebracht, weshalb Schelling schon in der Freiheitslehre ³⁾ und in der Schrift Clara ⁴⁾ von dem Schleier der Schwermuth über der Natur und von der tiefen Melancholie alles Lebens redet, ebenso aber von dem Bewußtsein der Zerrissenheit in der Menschheit, von dem tiefen Zauber der Schwermuth, die wie ein süßes Gift die trefflichsten Werke der Hellenen „selbst in der bildenden Kunst durchziehe“ ⁵⁾ (f. o. S. 32). Es ist hienach das Böse einmal egoistisch, einseitig natürlich, zugleich aber außergöttlich ⁶⁾, und die Aufhebung des Bösen wird also ebenso Aufhebung des Egoistischen wie des Außergöttlichen sein. Auch hier hat Schleiermacher von subjectiver Seite dieselbe Einsicht, da auch nach ihm das Böse wie außergöttlich, so einseitig natürlich, egoistisch ist, weil nur das Gottesbewußtsein als das Bewußtsein der höchsten Einheit, die Alles durchdringt, die egoistische Vereinzelung beseitigen kann.

Fragen wir aber nun noch, wie nach Schelling der Fall eines so harmonischen Wesens möglich sei, so stimmt er insofern auch jetzt noch mit der Freiheitslehre überein, als die Selbstständigkeit, welche der Mensch als Erbtheil der Natur, des realen Factors empfängt, weil er das Resultat eines selbstständigen Processus ist, den Fall möglich macht, indem sie in ihm den Reiz erweckt, die reale Potenz aus der Harmonie zu entlassen. Ja Schelling sieht den Fall als fast unvermeidlich an, weil der Mensch sah, daß er Gott nachahmen könne, daß

¹⁾ II, 3, 351. — ²⁾ II, 1, 464, 467. II, 3, 352. — ³⁾ I, 7, 399. —

⁴⁾ a. a. O. 34. — ⁵⁾ II, 3, 511 f. — ⁶⁾ II, 3, 366

er die reale Potenz aus sich entlassen könne, aber nicht voraussah, daß er ihrer nicht mehr Herr werden könne. Die Einheit der Potenzen und mit Gott ist in dem Menschen eine lösliche, und so versucht er eine völlig selbstständige Stellung, versucht Gott gleich zu sein ¹⁾. Ja von Gott aus angesehen ist der Fall sogar nothwendig, damit die Potenzen in die möglichste Spannung kommen und dann, zur Einheit zurückgeführt, unlöslich mit Gott verbunden seien, damit — auch das können wir hinzufügen, — der ganze Reichthum, der in den Potenzen liegt, sich entfalte, und aus dem einen Menschen eine Menschheit werde ²⁾, welche, von dem Egoistischen befreit, die mit dem Fall erst gewordene Mannigfaltigkeit der Individuen beibehalte, und so eine Bereicherung als Resultat sich ergebe. Schelling will aber trotzdem dem Menschen Schuld ³⁾ zuschreiben, sofern er bewußt gefallen ist, und so lange der Proceß des sündigen Lebens währt, ist auch die Welt eine außergöttliche, der Mensch selbst aber in seinem Bewußtsein steht völlig unter der Herrschaft des realen Principes. Schelling will auch hier die Nothwendigkeit und Freiheit vereinen, indem er in der bewußten That beides vereint glaubt ⁴⁾ und einen doppelten Standpunkt der Betrachtung annimmt, den des realen Processes selbst, der auch für Gott eine Realität hat, und den ewigen. Auch hier ist eine Aehnlichkeit mit Schleiermacher nicht zu verkennen, der ebenfalls die Sünde von Gott mit der Gnade will zusammengeschaut wissen, der ebenfalls die sündige Entwicklung vor Christus als eine unvermeidliche ansieht und ebenfalls die Sünde doch nicht als zu dem Begriff des Menschen gehörig betrachten will.

In diesem Aeon kann nach dem Fall nur das Bewußtsein von der blinden Macht befreit werden. Die Wiederherstellung der Natur und des Leibes soll erst in einem andern Leben sich realisiren (s. o. S. 33). Zunächst also ist das Bewußtsein von der realen Macht erfüllt, und es entsteht nun der mythologische Proceß. Um diesen zu verstehen, ist es vor Allem nothwendig, das Verhältniß der göttlichen Wirkksamkeit zu der Selbstständigkeit der Potenzen während dieses Processes, etwas genauer ins Auge zu fassen.

Gerade so wie Schelling schon in der Natur alle drei Potenzen stets wirksam denkt, so ist es auch hier der Fall. Weil die Potenzen ursprünglich nur in der Einheit der göttlichen Persönlichkeit da sind,

¹⁾ II, 3, 349. — ²⁾ II, 1, 464. — ³⁾ II, 3, 373. — ⁴⁾ Vgl. II, 3, 349, 358 f. II, 1, 464.

so liegt es ihrem Wesen fern in dererspaltung zu bleiben. Das Bewußtsein ist nicht mehr Herr der Potenzen, sondern die Potenzen beherrschen blind das Bewußtsein, zunächst die reale Potenz, aber insofern als sich auch die anderen Potenzen geltend machen, erfüllt der Kampf der Potenzen das Bewußtsein, sie sind als selbständige Mächte gedacht, welchen Gott die Selbständigkeit in ihrer Herrschaft über das Bewußtsein gelassen hat. Aber Gott wirkt auch jetzt in ihnen, insofern er verhütet, daß sie ganz auseinanderfahren, ja insofern wirkt er selbst in ihrem Kampfe, als derselbe das Mittel ist, durch das sie wieder zum Gleichgewicht streben. Die zweite Potenz sucht die erste zu überwinden, damit die dritte Potenz wieder das Bewußtsein vollkommen erfüllen und die Einheit des Bewußtseins und damit die Selbständigkeit des Bewußtseins gegenüber seinen Potenzen hergestellt werden könne. Aber diese Thätigkeit der zweiten Potenz ist keine durchaus selbständige, vielmehr ist es Gott, der auf eine den Potenzen selbst unbewußte Weise als die ihnen zu Grunde liegende Einheit¹⁾ wirkt und die zweite Potenz zu dem Kampf veranlaßt. Gott wirkt in dem mythologischen Proceß nicht auf geistige, persönliche Weise²⁾, nicht mit seinem Willen, sondern mit seinem Unwillen³⁾. Er zieht sich gleichsam zurück und wirkt zunächst als Gegentheil der Einheit, indem er das Bewußtsein durch den Kampf der Potenzen zerreißen läßt, damit die Einheit wieder hergestellt werde. Gott verhütet, indem er die das Bewußtsein beherrschenden Potenzen nicht völlig auseinanderfahren läßt, die Vernichtung des Bewußtseins. Er wirkt als die ihnen und dem von ihnen erfüllten Bewußtsein dunkle Urmacht, indem er sie zu dem Kampf veranlaßt, der das Bewußtsein zerreißt, dessen Ende aber die Harmonie der Potenzen im Bewußtsein ist. Nicht als ob Gott selbst nicht das Ziel voraussähe und den Proceß bis an sein Ende durchschaute; aber er kann sich dem Bewußtsein nicht „als Gott“ zeigen, so lange die Einheit zerrissen ist. Es wäre ein grobes Mißverständniß, wollte man annehmen, Gott habe sich seiner Persönlichkeit entkleidet, er kann das nicht; er kann sich nur nicht in dem Bewußtsein als Persönlichkeit zeigen, nicht als Vater erkannt werden, weil er Vater ist (s. o. S. 42), sofern er die Welt als seine Schöpfung setzt, diese Welt aber durch den Fall des Menschen geworden und darum außergöttlich ist. Die Potenzen also sind gegen Gott insoweit selbständig, als sie aus einander getreten sind, sie sind unselbständig, sofern auch in ihrer Ge-

¹⁾ II, 3, 290. — ²⁾ II, 4, 57. — ³⁾ II, 3, 372. II, 4, 52 f.

spaltenheit in ihnen die göttliche Einheit wirksam ist, die auf ihnen unbewußte Weise ihren Kampf leitet, damit die Einheit des Bewußtseins und damit die Herrschaft desselben über die Potenzen wiederhergestellt werde. Weil sie das Bewußtsein beherrschen, sind sie natürliche Mächte, welche blind, auf ihnen selbst unbewußte Weise wirken, deren Wirken jedoch durch das künftige Ziel bestimmt ist. Gott bedient sich der Selbständigkeit, die sie erlangt haben, indem er sie durch Kampf zur Harmonie zurückführt. Während des Kampfes erfüllen nur sie, nach dem Kampfe erfüllen nicht mehr die zerrissenen Potenzen das Bewußtsein, sondern das Bewußtsein eint die Potenzen wieder in sich im Gleichgewicht und kann nun auch den persönlichen Gott in sich aufnehmen. Wenn Schelling den mythologischen Proceß als theogonischen bezeichnet, so soll das nicht bedeuten, daß die Urpersönlichkeit selbst in den Proceß verwickelt werde, sondern nur, daß die Potenzen, welche das Bewußtsein in sich einen und beherrschen sollte, von denen es aber nun beherrscht wird, göttliche Potenzen sind, die er frei aus sich entlassen hat (s. o. S. 37. 40), in denen Gott auf unpersönliche, dem Bewußtsein nicht bewußte und insofern außergöttliche Weise bloß als Macht wirkt. Nicht das Bewußtsein producirt die Göttergestalten, sondern es ist von ihnen als realen Mächten beherrscht. Es ist eine wirkliche Gottentfremdung; der wahre Gott ist nicht in dem Bewußtsein. Das Bewußtsein erfüllen nur die kämpfenden Potenzen. Daß diese Urmächte, welche das Bewußtsein beherrschen, als Götter erscheinen, das kommt daher, daß das Bewußtsein ganz von ihnen abhängig ist und daß diese Urmächte selbst göttlicher Art sind, weil sie in ihrer ursprünglichen Einheit Gottes Wesen selbst angehören ¹⁾).

Zunächst (wie wir S. 31 sahen) erfüllte die reale Potenz das Bewußtsein des Menschen völlig, und es ist deshalb anfangs ein blinder Monotheismus²⁾ die Religion der Menschheit; allein hiebei konnte es nicht bleiben; es beginnt die ideale Potenz zu wirken und mit ihr auch die dritte Potenz; indem nun die ideale Potenz Schritt für Schritt Versuche der Herstellung eines Gleichgewichts der realen und idealen Potenz macht, mit welchen das Hervortreten der dritten Potenz gleichen Schritt hält, so entstehen

¹⁾ Schelling hat folgendes Schema: 1. Einheit der Potenzen im Gleichgewicht, persönliche, bewußte: a) absolutursprüngliche: Gott, b) abgeleitete, der Mensch. 2. Einheit der Potenzen mit aufgehobenem Gleichgewicht, natürliche, blinde, unbewußte: a) in der Natur, b) in dem Bewußtsein, Böses, Kampf der Potenzen (bei dem eine gewisse Einheit ebenfalls vorausgesetzt ist). — ²⁾ II, 3, 389 f.

analog dem Proceß in der Natur die verschiedenen Göttergestalten und Mythologien. Diese Göttergestalten sind Wesen nach Schelling, welche wirklich das Bewußtsein der Menschheit real erfüllt haben. Nur so erkläre sich „der Glaube, den die in diesem Proceß befangene Menschheit diesen Vorstellungen schenkte, und so der Zusammenhang, in welchem die mythologischen Vorstellungen, ihrer scheinbaren Widersinnigkeit unerachtet, dennoch offenbar mit der Natur und ihren Erscheinungen stehen“ ¹⁾. Er meint um den Polytheismus zu erklären, bedürfe es der Erklärung, „wie etwas außer Gott und dabei doch nicht nichts und auch nicht schlechtthin nichtgöttlich sein könne“ ²⁾. Gerade so wie in der Natur durch den Kampf der Potenzen viele Gestalten in aufsteigender Ordnung entstehen, so entstehen auch hier verschiedene sich ausschließende Bewußtseinsstufen; weil das reale Princip herrscht, so entsteht Zerspaltung in dem Kampfe, das einheitliche Bewußtsein der Menschheit spaltet sich egoistisch und selbstisch, und dieser Spaltung des Bewußtseins entspricht die Spaltung in der Sprache ³⁾; jede Stufe des mythologischen Bewußtseins repräsentirt ein besonderes, egoistisch gespaltenes Bewußtsein, die sich in den nationalen Bewußtseinsformen darstellen. Selbst in der Kunst zeigt sich die Gespaltenheit des Bewußtseins, sogar noch bei den schon völlig idealisirten hellenischen Göttergestalten (s. o. S. 32). Hier ist kein Universalismus, sondern egoistische Zerrissenheit der Nationen, wenngleich die ganze Menschheit von dem mythologischen Proceß ergriffen ist. Diese mythologischen Religionen sind die natürlichen „wildwachsenden“, weil hier das natürliche, egoistische Princip das herrschende ist und die ideale Potenz, sowie die Potenz der Einheit von Real und Ideal nur in Knechtsgestalt ⁴⁾ wirken, an der Außergöttlichkeit Antheil haben, sofern sie von der realen Macht noch beherrscht sind, die wegen ihrer falschen Selbständigkeit außergöttlich ist. Wir wollen diesen mythologischen Proceß nicht weiter im Einzelnen verfolgen ⁵⁾, so interessant es an sich wäre. Nur das dürfen wir nicht verschweigen, daß Schelling den großartigen Versuch macht, das ganze Heidenthum als eine zusammenhängende Größe zu betrachten, welche den Kampf der idealen Potenz mit der realen in dem Bewußtsein darstellt, ein Kampf, der analog dem Naturproceß verschiedene Stufen hat, welche sich in den verschiedenen Formen des Polytheismus darstellen, und die in nothwendiger Aufeinanderfolge das stete Steigen der Macht der idealen Potenz zeigen, bis dieselbe im Christenthum

¹⁾ II, 3, 379. — ²⁾ II, 3, 283. — ³⁾ II, 1, 103 ff. — ⁴⁾ II, 4, 77. II, 3, 373, 377. — ⁵⁾ Vgl. Strodl: Uranos, Orkeanos und Kronos S. VII.

zum Durchbruch kommt, ganz analog dem Entstehen des Menschen aus dem Naturproceß. Christus ist deshalb auch der zweite Adam, der in dem Bewußtsein die verlorene Harmonie der Potenzen wieder herstellt. Wie Schelling so einerseits ein Gesetz in der Entwicklung des Ganges der Mythologie im Großen nachweist, so hat er andererseits an der ersten Potenz, soweit diese die Herrschaft ausübt, ein Erklärungsprincip für die in der Mythologie im Einzelnen herrschende Willkür. Daß aber in dem Bewußtsein sich ein Naturproceß wiederholt, das bezeichnet das Zurücksinken desselben von seiner übernatürlichen Höhe, das Böse.

Das Judenthum faßt Schelling sehr eigenthümlich auf, indem er es einerseits als vorchristlich dem mythologischen Proceß eingliedern, andererseits aber doch als die höchste Stufe des Bewußtseins unter der Macht der realen Potenz betrachten will. Es gehört noch insofern der Zeit der Herrschaft des realen Principes an, als dieses noch die (II, 4, 123, 424, 132) „Substanz des Bewußtseins“ beherrscht. „Den Grund und die unmittelbare Voraussetzung hat das Judenthum mit dem Heidenthum gemein, die es zwar beschränken, aber nicht aufheben kann.“ Jedoch hat Schelling das Judenthum als die letzte Stufe der Herrschaft des realen Principes betrachtet, weil hier das Natürliche zum Symbol für das Zukünftige, das kosmische reale Princip zur Hülle des Zukünftigen gemacht werde. Die Juden haben den wahren Gott als den zukünftigen; aber sie können sich des Natürlichen noch nicht entschlagen, und deshalb ist der wahre Gott noch durch das natürliche Princip verdunkelt. Im Judenthum wird die Einseitigkeit des natürlichen Principes klar gefühlt und das Aufhören derselben klar als zukünftig erkannt, aber diese Herrschaft hat noch nicht aufgehört, eben deshalb wird das Natürliche zum Symbol für das Zukünftige, für die Einheit der realen und idealen Potenz, für die kommende Versöhnung, für das künftige Aufhören der Außergöttlichkeit. Das Judenthum steht in einer unhaltbaren Mitte, das natürliche Princip beginnt seine Herrschaft zu verlieren, und das Geistige zeigt sich doch nur als zukünftig. Es ist die durch die Mythologie hindurchleuchtende Offenbarung. Schelling stellt also das Judenthum weit höher als Hegel.

Gegenüber den Religionen, in welchen das natürliche, zertheilende, egoistische Princip die Herrschaft über das Bewußtsein führt, ist nun das Christenthum die Religion der Offenbarung im vollen Sinne. Aehnlich wie bei Schleiermacher das Christenthum einmal Fortsetzung des Alten, andererseits aber doch ein Neues sein soll, was durch die

der Empfänglichkeit der Menschheit entsprechende göttliche That gelöst wird, so soll auch nach Schelling der mythologische Proceß die Voraussetzung der Offenbarung sein. Nur weil die reale Potenz das Uebergewicht vor Christus hatte, deshalb konnte er ihre Macht brechen; ja Schelling nimmt auch schon ein Wirken der zweiten und dritten Potenz vor Christus an; allein das Eigenthümliche, Neue im Christenthum ist, daß erst hier die reale Potenz ihrer falschen Selbständigkeit beraubt, das egoistische Moment beseitigt und die Außergöttlichkeit aufgehoben wird, daß nun Gott in der Menschheit Bewußtsein nach seinem Herzen, nach seiner Persönlichkeit wieder wirkt. Mit dem Aufgeben des Egoistischen ist natürlich auch erst eine volle Harmonie der Menschen unter einander und eine Universalreligion ¹⁾ möglich. Auch die mythologische Religion erfüllt die ganze Menschheit, aber in verschiedenen, zersplitterten Gestaltungen. Erst im Christenthum ist eine wahrhaft allgemeine Religion gegeben. Der Unterschied zwischen der natürlichen Religion und der christlichen ist der, daß für die Menschheit gegenüber dem außergöttlichen Zustand, in welchem Gott nicht ²⁾ „als Gott“ wirkt, sondern auf eine der Menschheit unbewußte Weise, nun die Einheit mit Gott als der absoluten Persönlichkeit bewußt gegeben ist. In der natürlichen Religion herrscht insoweit Willkür, als die reale Potenz ihre Herrschaft ausdehnt, als die ideale Potenz noch beherrscht ist, als der Sohn noch leidend sich verhält; in dem Christenthum ist erst die Religion der Freiheit, die Religion des Geistes gegenwärtig, welche zugleich als solche die wahrhaft ethische Religion der Liebe ist, auch ein Gedanke, der mit Schleiermachers Definition des Christenthums als teleologischer Religion übereinstimmt. Das Christenthum befreit die Menschen von der Naturmacht und dem Egoismus und führt sie zu dem wahrhaft persönlichen Gott zurück ³⁾, der Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, absoluter Geist ist, damit die Menschen von ihm beseelt ein Leben der Liebe führen.

Diese Umwandlung in dem Bewußtsein der Menschheit, durch welche ein persönliches Verhältniß zu Gott angebahnt werden sollte, konnte nur durch eine Person herbeigeführt werden, welche einmal den persönlichen geistigen Gott in sich aufgenommen hatte, sodann aber mit der Menschheit in vollkommener Einheit stand und sich gegenüber von Gott wie von der Menschheit als eine von dem Gottesgeist

¹⁾ II, 3, 522. II, 4, 197. — ²⁾ II, 3, 186 f. — ³⁾ II, 4, 204, 215. Vgl. II, 1, 554 f. 566. „Person sucht Person“, Der Mensch „ein Herz, das ihm gleich sei“. 569.

durchdrungene Persönlichkeit erwies. Denn mit dieser Offenbarung sollte ja die menschliche Persönlichkeit wieder hergestellt werden. Sie mußte eine That, ein Factum sein, das in einer wirklichen Person erschien, nicht bloß das Bewußtsein der Menschheit erfüllte. Christus mußte wirklicher Mensch sein; denn es konnte nicht die Herrschaft der realen Macht über die Menschheit unterdrückt werden, wenn nicht die Harmonie der idealen und realen Seite in einem Menschen erschien und zwar real ¹⁾, weshalb auch Christus die Stufen durchlief, welche wir noch zu durchlaufen haben nach diesem Leben, damit seine reale Seite und seine ideale Seite in vollkommener Harmonie sich darstellten, und er so als der wahre Mensch erscheinen konnte, der mit Gott und mit sich und mit der übrigen Menschheit in Harmonie steht ²⁾. Es ist nach Schelling die ideale Potenz, welche schon in der vorchristlichen Zeit wirksam, nun die Herrschaft des realen Principis soweit bricht, daß sie in der Menschwerdung die Harmonie der Potenzen durch völlige Ueberwindung der Herrschaft des Realen als Person herstellt, eben damit aber auch den göttlichen Unwillen aufhebt, der nur da ist, so lange bei der Disharmonie der Potenzen Gott nicht auf persönliche Weise in dem Bewußtsein wirken kann. Weil in Christo die Harmonie der Potenzen gegeben ist, ist auch das Bewußtsein wieder seiner selbst mächtig geworden und nicht mehr blind von den Potenzen beherrscht. In demselben Acte, in welchem die ideale Potenz die Harmonie des Bewußtseins herstellt, begiebt sie sich zugleich des außergöttlichen Seins und stellt die Einheit des Bewußtseins mit dem persönlichen Gott, her. In Christus macht sich das Bewußtsein der Creatürlichkeit geltend; die Menschheit begiebt sich in ihm ihres außergöttlichen Lebens und kehrt in das wahre Verhältniß zu Gott zurück ³⁾, welches eben das Verhältniß der Creatur ist, die wohl ein selbstständiges Bewußtsein und Existenz haben soll, aber doch nur in der Einheit mit Gott als Vater ⁴⁾. Er opfert sich und zeigt damit, daß die Menschheit völlig ihres außergöttlichen Seins sich entkleiden will ⁵⁾. Damit ist die Versöhnung mit Gott vollzogen, indem nun auch erst Gott in dem Bewußtsein persönlich leben kann, nachdem das außergöttliche Leben beseitigt ist, sich als Vater wieder zeigen kann. Fragen wir aber, wie ist das Werden einer solchen Person möglich, so ist die Antwort eben die, daß die ideale Potenz sich der realen

¹⁾ II, 4, 173 f. — ²⁾ II, 4, 209 f. 217 f. — ³⁾ Vgl. das Nähere über Christologie bei Heyder a. a. O. S. 545 f. — ⁴⁾ II, 4, 166 f. 172 f. — ⁵⁾ II, 4, 203.

hier so weit bemächtigt hat, daß sie sich einen entsprechenden Realgrund bildet, der mit ihr in vollkommener Harmonie steht, so daß nun die dritte Potenz als die Einheit von Real und Ideal auch hervortreten kann, und eine Einzelpersönlichkeit entsteht, welche ihre Selbstständigkeit der realen Basis, ihre Eigenthümlichkeit der idealen Potenz und ihre Einheit dem Geiste verdankt ¹⁾ (s. o. S. 28) und zugleich in Harmonie mit der Urpersönlichkeit steht, sofern diese Weltgrund, Vater ist.

Allein wenn nun auch in Christi Person dieser Umschwung gegeben ist, so fragt sich doch, ob Christus bleibende Bedeutung haben soll, oder ob er, nachdem er den Umschwung in dem Bewußtsein der Menschheit herbeigeführt hat, verschwindet, und nun in dem Zeitalter des Geistes, das nach ihm eintritt, ein Jeder selbst das zu thun hat, was Christus gethan hat. Schelling hat in dieser Hinsicht seine frühere Meinung geändert. Früher war er der Ansicht gewesen, daß für die Entwicklung des Bewußtseins der Menschheit die Erscheinung Christi nothwendig gewesen sei, um einen Umschwung herbeizuführen, daß aber nachdem dies geschehen, Christi Person keine wesentliche Bedeutung mehr habe ²⁾. In den Vorlesungen über das akademische Studium hatte er darauf hingewiesen, daß das Christenthum das Universum als Geschichte auffasse, daß in ihm der Vorsehungsglaube zum Durchbruch gekommen sei. Auch jetzt stellt Schelling das nicht in Abrede, jetzt, insofern erst mit dem bewußten persönlichen Gott auch eine die Weltgeschichte leitende Intelligenz kann geglaubt werden und zwar erst, wenn wir uns mit demselben eins wissen können und unser Be-

¹⁾ Vgl. II, 4. 170 f. Schelling bemerkt: Bei der Menschwerdung materialisire sich die zweite Potenz ihrer Substanz, ihrer natürlichen Seite nach gegen die dritte, womit die Möglichkeit gegeben sei, daß sich die dritte Potenz mit ihr verbinde. Man wird das der ganzen Anlage der Potenzenlehre nach so verstehen müssen, daß bei der Menschwerdung die zweite Potenz ihre außergöttliche Existenz aufgebe, indem sie ihre Verbindung mit der realen Potenz, durch die sie der Herrschaft derselben unterworfen war, und die als ihre natürliche Seite bezeichnet werden kann, so modificirt, daß die Harmonie der realen und idealen Potenz durch Beseitigung der Herrschaft des natürlichen Principes hergestellt ist und damit die ideale Potenz sich für die Aufnahme der dritten Potenz, des Geistes, empfänglich gemacht hat. Wenn das Gleichgewicht beider Potenzen, der realen und idealen, hergestellt ist, so sind sie in eminenter Weise für die dritte empfänglich, Stoff für die dritte, die sie zu einer Einheit, einem Ganzen macht, hier also die Persönlichkeit Christi als eine schlechthin harmonische, mit Geist erfüllte, ermöglicht.

²⁾ I, 5, 286 ff. 296 f.

Wußtsein nicht mehr außergöttlich ist. Schon in jenen Vorlesungen ferner hatte Schelling die Idee des Opfers auf Christus angewandt, insofern Christus in seiner Erscheinung das Endliche in seiner Selbstständigkeit als natürliches dem Unendlichen geopfert habe. Das Unendliche habe in ihm erscheinen müssen in der Endlichkeit, damit er das Endliche Gott opfere und so das Endliche in das Unendliche zurückführe. Indem er das als Mensch gewordener Gott that, hatte er das Bewußtsein der Menschheit verändert, und seiner Erscheinung folgt nun der Geist, der das Bewußtsein der Menschen mit dem Unendlichen erfüllt. Nachdem Christus diesen Umschwung in dem Bewußtsein der Menschheit vollbracht hat, ist die Bedeutung seiner Person vorüber. Es ist hier eine der in der Fichte'schen Staatslehre vorgetragenen Ansicht analoge Anschauung gegeben, daß Christus die Menschheit zwar auf eine höhere Stufe gehoben, aber nachdem dem natürlichen Bewußtsein die Macht genommen ist, selbst als Person überflüssig geworden ist. Die Trinität, welche Schelling hier zugiebt, ist rein sabellianisch. Der Vater ist das Unendliche, aus dessen Wesen das Endliche, der Sohn hervorgeboren wird, der als ¹⁾ „ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfenener Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung in Christo die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.“ War es schon ein Verdienst gegenüber dem Kantischen Deismus das Mystische der Religion hervorgekehrt und betont zu haben, daß Gott unmittelbar in dem Bewußtsein leben müsse, ferner daß das Christenthum von dem Bewußtsein des bloß Natürlichen weg vor Allem auf die Geschichte²⁾ unsern Blick richte, wenn auch die Geschichte zunächst nur als ein Symbol des Unendlichen betrachtet wurde, so betonte Schelling, seinem alten Gedanken von der Einheit des Endlichen und Unendlichen treu, hier noch bestimmter, daß in der Geschichte Ewiges real werde. Mit der stärkeren Betonung der Ethik betont er auch stärker die Realität. Die Person Christi soll nicht aufgelöst werden, sondern in dem vollendeten Zustand beharren³⁾. Schelling nennt ihn geradezu den „ewigen Mittler⁴⁾“. Christus hat die Versöhnung ein für allemal vollbracht; er ist derjenige, der die menschliche Persönlichkeit wieder hergestellt hat, der uns von der Außergöttlichkeit befreit hat. Da nun aber in jedem Einzelnen noch das natürliche Princip mächtig⁵⁾ ist, so kann

¹⁾ I, 5, 294. — ²⁾ I, 5, 303 f. — ³⁾ II, 4, 206 ff. 224 f. — ⁴⁾ II, 4, 173, 224. — ⁵⁾ II, 4, 270.

er nur durch die Gemeinschaft mit ihm von der Außergöttlichkeit befreit werden, kann nur durch ihn Gott nach seinem Herzen, als Persönlichkeit erkannt werden. Unsere ganze Existenz war eine verworfene, außergöttliche; nur Christus befreit von dem Zorn Gottes, weil er vollkommen das Ideal der Menschheit realisiert, die Außergöttlichkeit des Bewußtseins aufhebt. Nur wer an ihm Theil hat, ist ein Glied der neuen Menschheit. Denn an sich sind wir alle noch dem natürlichen Princip unterworfen. Es bedarf also für unsere Befreiung nicht nur der Aufnahme der Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit, sondern des realen Gott wohlgefälligen Menschen in unser Bewußtsein, der Natürlichen und Ideales wirklich geeint hat. Christus ist der Vertreter der Menschheit, ewiger Mittler. Der Geist wird uns nicht mitgetheilt, (II, 4, 202, 217, 237) ohne daß wir Christus in unser Bewußtsein aufgenommen und so an dem Factum Antheil haben, das für die ganze Menschheit in Christi Versöhnung geschehen ist und stets noch fortwirkt. Die Rechtfertigung ist die Bedingung der Heiligung. Wenn Schelling auch sagt, daß Christus unsichtbar geworden sei, damit der Geist komme, so meint er damit nicht, daß der Geist Christus überflüssig mache; vielmehr kann in uns erst der Geist wohnen, wenn in uns die ideale Potenz mit der natürlichen in Harmonie steht, was nur durch Gemeinschaft mit Christus möglich ist, der ja eben menschengewordene ideale Potenz selbst ist. Christus ist Einzelperson, in der alles Egoistische aufhört, der also die ganze Menschheit mit seiner Liebe umschließt, den deshalb auch die einzelnen Menschen in ihr Bewußtsein aufnehmen können und mit ihm das ideal-reale, alles Natürliche, Egoistische überwindende Princip ¹⁾. Eben damit kann der Geist kommen, welcher Alle zur Einheit verbindet. Unten wird das noch deutlicher erhellen. Wenn Schelling nun die Aeußerung thut, die Offenbarung sei nur vorübergehend, Christus sei das Ende der Offenbarung ²⁾, so kann seine Meinung nur die sein, einmal, daß Christus bleibender Mittler sei und deshalb das Ende aller Offenbarung, weil nach ihm keine neue Offenbarung mehr kommt, ferner daß die Erscheinung Christi in der Zeit, wo die natürliche Religion noch vorhanden war, als Offenbarung im Gegensatz zu dieser erschien ³⁾, daß aber nach Aufhebung des mythologischen Bewußtseins die christliche Religion als die selbstverständliche, der Zustand der Gemeinschaft mit Christus und des Besizes des Geistes als der allein sachgemäße und

¹⁾ II, 4, 215 f. 218. — ²⁾ II, 3, 185. — ³⁾ II, 1, 250.

vernünftige erscheine. Auch in diesem Gedanken berührt er sich mit Schleiermacher, insofern auch nach dem letzteren das Uebersvernünftige und Uebernatürliche für diejenigen, welche desselben durch Empfänglichkeit theilhaft sind, vernünftig und natürlich ist ¹⁾).

Sollen wir hienach das Verhältniß der natürlichen Religion und Offenbarung nach Schelling bestimmen, so erhellt, daß Schelling von der rationalistischen Definition der natürlichen Religion absieht ²⁾ und auch darin mit Schleiermacher eins ist, daß es keine abstracte Vernunftreligion geben könne, sondern daß die Religion eine positive sei. Beide Männer sind hier von dem Gedanken ausgegangen, daß die Religion Einheit des Subjects mit einer objectiven realen Größe, ein „Getroffensein von dem Unendlichen“, Erfülltsein des Bewußtseins von dem absolut Existirenden sei, und daß in ihr ferner das objective Absolute sich mit dem Bestimmten unmittelbar verbinde ³⁾, wobei freilich beide in der Ableitung der Bestimmtheit differiren. Nach Schelling ist die Mythologie, das Erfülltsein des Bewußtseins von dem realen Princip, von dem Natürlichen, die Voraussetzung der Offenbarung. Wie die personificirte Naturmacht vorher real das Bewußtsein der Menschheit erfüllt, so in der Offenbarung der persönliche Gott, und eben im Gegensatz zu dem vorhergehenden Zustand ist diese Umkehr Offenbarung ⁴⁾. „Offenbarung ist weder ein ursprüngliches, noch ein allgemeines auf alle Menschen sich erstreckendes, noch ein ewiges, bleibendes Verhältniß“. Sie ist ein Factisches, das als Offenbarung vorübergeht, wie oben ausgeführt ist. Die Offenbarung ist nicht Lehre, bloße Mittheilung ewiger Wahrheiten, sondern Geschichte. Das Geschichtliche soll zwar auch ein objectiv Wahres sein, ein Doctrinelles. Aber ⁵⁾ „es ist nicht der Sache gemäß, wenn nur von der Lehre Christi gesprochen wird. Der Hauptinhalt des Christenthums ist eben Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er ist, was er gethan hat. Das Christenthum ist unmittelbar nicht eine Lehre, es ist eine Sache, eine Objectivität. Die Lehre ist immer nur Ausdruck

¹⁾ In der näheren Ausführung dieses Gedankens differiren freilich beide, indem Schelling behauptet, daß die Offenbarung anfangs das Bewußtsein unmittelbar ergreife, autoritätsmäßig, so lange es noch im Gegensatz zur Mythologie stehe, daß aber dann die christlichen Thatsachen nicht aufgelöst, aber als wahr begriffen und in großem metaphysischen Zusammenhange und damit als vernünftig erkannt werden. (II, 1, 258 f.)

²⁾ II, 3, 190 f. — ³⁾ Schleiermacher: Der christliche Glaube § 5, § 10 Zusaß. — ⁴⁾ II, 3, 185. — ⁵⁾ II, 3, 196, 197, 193.

dieser Sache.“ Das Eigenthümliche der Religion besteht nach Schelling darin, daß in ihr reale Mächte das Bewußtsein erfüllen, einmal in der Mythologie das reale Princip, welches das Bewußtsein gefangen hält, so daß es nicht frei ist, sodann im Christenthum Christus, der als realer in das Bewußtsein soll aufgenommen werden, womit zugleich das Theilhaben am Geiste gegeben ist. Die beiden Hauptformen der Religionen also sind auf Facta gegründet, welche nicht a priori können construiert werden, sondern die, weil geschichtliche Erscheinungen, nur a posteriori können begriffen werden, und doch sind beide Religionsformen für die ganze Menschheit, und jede erfüllt zu ihrer Zeit das ganze Bewußtsein der Menschheit, die Mythologie in mannigfacher, zersplitterter Form, die Offenbarung führt die Menschheit zu einer Einheit, einem Organismus zurück und ist so erst wahrhaft universell. Wenn nun auch Schleiermacher und Schelling insoweit übereinstimmen, daß beide nur positive Religion anerkennen, so differiren beide doch in der Begründung der bestimmten Religion, indem die Bestimmtheit der Religion nach Schelling sich daraus ergibt, daß objective Mächte das Bewußtsein erfüllen, göttliche Potenzen, nach Schleiermacher aber aus der Bestimmtheit des Selbst- und Weltbewußtseins die Modificationen des Gottesbewußtseins abzuleiten sind. Dieser Unterschied liegt in dem Gottesbegriff beider begründet; da nach Schleiermacher Gott alle Bestimmtheit ausschließt, kann die Bestimmtheit nur von der Weltseite in die Religion kommen, während Schelling in Gott selbst unterschiedene Potenzen setzt. Dem entspricht auch die Differenz, daß Schleiermacher die Religion in das Gefühl als den eigenthümlichen Sitz der Empfänglichkeit für das Absolute verlegt, weil es selbst der Indifferenzpunkt der einseitigen Thätigkeiten des Wollens und Erkennens sein soll, Schelling dagegen das Eigenthümliche der Religion darin findet, daß das Göttliche als in realem Verhältniß ¹⁾ zu dem Menschen stehend gewußt werde. Beide stimmen jedoch darin überein, daß der Mensch in der Religion sich Gott gegenüber empfänglich verhalte.

Allein wenn nun auch im Christenthum die Einheit mit Gott hergestellt ist, so ist doch noch ein Unterschied, ob das Bewußtsein nur unmittelbar von Christo erfüllt mit der göttlichen Persönlichkeit, soweit sie der Welt zugewendet ist, eins ist, ob das Bewußtsein gegen die Offenbarung noch unfrei ist, sie noch nicht erkennt ²⁾, oder ob das

¹⁾ II, 3, 190 f. — ²⁾ II, 1, 259.

Bewußtsein sich zu der Stufe erhebt, so zu jagen mit dem göttlichen Weltbewußtsein eins zu werden, indem es nicht etwa das Factische und Reale auflöst, sondern als Factisches in dem Zusammenhang schaut, in welchem Gott es sieht, also alles Factische anerkennt, insbesondere Christo seine volle Bedeutung läßt, aber den ganzen Proceß, durch welchen es zu der Einheit mit Gott zurückkehrt, im Zusammenhange überschaut und so erst in vollkommene Einheit mit dem göttlichen, den Weltproceß durchschauenden Bewußtsein kommt, wie zugleich sich selbst zu dem Bewußtsein der Menschheit erweitert. Hier erst wäre die höchste Stufe der Religion gegeben, weil hier erst die vollkommene Einheit mit dem göttlichen Weltbewußtsein hergestellt ist; Schelling nennt diese Stufe die philosophische Religion oder die Religion der freien Erkenntniß ¹⁾. Es würde die positive Philosophie, welche das Existirende als einen großen Zusammenhang göttlicher Thaten begreift, mit der philosophischen Religion zusammenfallen, wovon unten genauer.

Schon in dem System des transcendentalen Idealismus ist bemerkenswerth, daß Schelling die Religion mit der Philosophie als eins ansieht und ihr Eigenthümliches in der philosophischen Betrachtung der Geschichte findet. Die Religion soll hier als eine Stufe des Bewußtseins angesehen werden ²⁾: „Erhebt sich die Reflexion bis zu jenem Absoluten, das der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Intelligenten ist, so entsteht uns das System der Vorsehung, d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Wortes“. Religion ist also Erkenntniß der Vorsehung, d. h. der Harmonie von Freiem und Nothwendigem, von der subjectiven und objectiven, bewußten und unbewußten Vernunft. Diese Harmonie vollzieht sich in der Geschichte, welche deshalb als Ganzes eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten ist, ohne daß dieses selbst — die Identität des Freien und Nothwendigen — jemals vollkommen in ihr erscheint; denn so lange freie, d. h. bewußte Wesen sind, kann diese Harmonie nie völlig erscheinen; die Geschichte ist deshalb eine nie ganz geschlehene Offenbarung des Absoluten, und diese erkennen heißt Gott erkennen, ist also Religion. In dem akademischen Studium hat Schelling noch weniger gezeigt, worin das Eigenthümliche der Religion gegenüber der Philosophie liege. Die Philosophie habe mit dem speculativen Standpunkt auch den der Religion erlangt, und das wahre Verständniß

¹⁾ II, 3, 192 f. Vgl. 287, II, 1, 568. — ²⁾ I, 3, 601 f.

des Christenthums werde erst durch die Philosophie gegeben, denn sie sei ihrem Wesen nach in der Absolutheit ¹⁾. Religion und Poesie, hatte er hier, wie in der Philosophie der Kunst behauptet, haben im Wesentlichen zwei Strömungen, im Endlichen, in der Natur das Unendliche zu sehen, eine realistische, und das Endliche als Moment in dem Unendlichen zu betrachten, eine idealistische ²⁾. In der Freiheitslehre und in seinem letzten Systeme ist dasselbe Grundschema, nur daß die erstere Richtung für eine einseitige angesehen wird, und die letztere mehr an der Realität Antheil bekommt und so für die allein vollkommene Religion gehalten wird (s. o. S. 20, 22, 59). In seinem letzten System will Schelling auch eine philosophische Religion, aber er betont, insbesondere in ethischem Interesse noch ausgedehnter als in dem transcendentalen Idealismus die Realität, die Thaten Gottes in der Geschichte als ihren Inhalt. Wie früher in der intellectuellen Anschauung, die unmittelbare Einheit mit dem Absoluten gegeben sein sollte, so ist jetzt in der philosophischen Religion das vollkommene Einssein des Bewußtseins mit Gott erreicht, nur daß die Realität stärker betont wird, und das Bewußtsein mit dem göttlichen Leben, wie es in der Welt sich auswirkt, eins werden soll, indem es die Erkenntniß des Factischen, Seienden als göttlicher Thaten enthält und so das Objectiv Reale in sich aufnimmt. Diese Religion ist die vollendete, weil hier das Bewußtsein vollkommen das göttliche Leben in der Welt und das göttliche Weltbewußtsein in sich aufgenommen hat und die Welt so ansieht und versteht wie Gott, also mit Gott in vollendete Einheit gekommen ist ³⁾. Wenn nun Schelling auch insoweit mit Schleiermacher übereinstimmt, daß die Religion einen eigenthümlichen Inhalt haben müsse, und sich nicht das Bestimmte in der Religion in rein rationale Erkenntniß auflösen, und auf ewige Vernunftwahrheiten reduciren lasse, daß ferner nicht jede Vernunft die christliche Erkenntniß gewinnen könne, sondern nur die, welche sich zu dem Christenthum empfänglich verhält, so differiren beide doch darin, daß Schleiermacher keine Religion der Erkenntniß zugiebt; da er die Religion in das Gefühl verlegt, so giebt es nur eine Reflexion über die Religion, die aber nicht selbst Religion ist. Schelling dagegen findet das Eigenthümliche der höchsten Form der Religion darin, daß göttliche Thaten als in ihrem metaphysischen Zusammenhang erkannte das Bewußtsein erfüllen; er meint daß, wenn dieselben so verstanden werden, mit dieser Erkenntniß

¹⁾ I, 5, 278, 279. f. — ²⁾ I, 5, 298.

³⁾ II, 1, 546, 571.

erst vollkommene Religion, weil vollkommene Einheit mit Gott gegeben sei ¹⁾. Die philosophische Religion ist erst möglich, nachdem das mythologische Bewußtsein durch Christus beseitigt ist ²⁾. Der Inhalt der philosophischen Religion ist ja eben nur die zusammenhängende Erkenntniß des göttlichen Lebens in der Welt, also auch die Erkenntniß, daß das Christenthum und Christus erst diesen Standpunkt der völligen Einheit mit Gott dauernd ermöglicht, sofern Christus (s. o. S. 59) ewiger Mittler ist. Es soll der Proceß nicht eine bloß vorübergehende Größe sein, sondern er wird in der vollendeten Religion mit aufbewahrt. Diese vollendete Erkenntniß ist vollendete Einheit des Bewußtseins mit Gott, die dann erst vollkommen ist, wenn man nicht nur mit Gott persönlich geeint ist, sondern zugleich den ganzen Weg versteht, den Gott zu diesem Ziele genommen hat. Schelling ist der Meinung, daß die bloß unmittelbare Einheit mit Gott in Christus für

¹⁾ Die Differenz, welche zwischen Schleiermacher und Schelling in dieser Beziehung besteht, zeigt sich schon früh. Schleiermacher betont in seiner Recension von Schelling's akademischem Studium v. J. 1804 (Dilthey, aus Schleiermachers Leben in Briefen Bd. 4, S. 585) gegenüber der Schelling'schen Eintheilung der realen Wissenschaften in Theologie, Natur- und Geschichtswissenschaft, entsprechend dem Indifferenzpunkt, sowie dem realen und idealen Factor, daß nur die zwei letzteren Wissenschaften als reale Einzelwissenschaften betrachtet werden können, die Theologie aber nicht den Indifferenzpunkt wissenschaftlich behandeln könne. Er tadelt S. 586, daß Schelling Theologie und Religion nicht unterscheide und macht geltend, daß Religion und Kunst nicht als Wissenschaft, sondern vielmehr „als Ergänzungen der realen Wissenschaften“ anzusehen seien. Da nämlich die realen Wissenschaften das Einzelne in der idealen und realen Reihe historisch verfolgen, so betrachten sie das Einzelne „außerhalb des Absoluten“. Es muß deshalb Kunst und Religion ergänzend eintreten und das Einzelne zu dem Absoluten in Beziehung setzen, indem die Kunst das Absolute im Einzelnen darstelle, die Religion das Einzelne, Endliche unmittelbar im Unendlichen schaue. Die Kunst soll die Erscheinung der Philosophie, die es mit dem Absoluten zu thun hat (S. 585), die Religion aber, „die in der Welt der Erscheinungen sich unmittelbar offenbarende Philosophie“ sein. Die Differenz zwischen Schelling und Schleiermacher ist hier die, daß letzterer die Religion selbst nicht als Wissenschaft betrachtet und nicht mit der Philosophie, aber ebensowenig mit der Theologie identificiren will. Das Eigenthümliche der Religion liegt nach ihm offenbar in der Unmittelbarkeit, mit der in ihr die Einheit des Endlichen und Absoluten erfaßt wird, was bekanntlich schon nach den Reden über Religion durch das Gefühl geschieht, die 5 Jahre früher geschrieben sind. Wenn nun Schleiermacher hier noch anzuerkennen scheint, daß die Philosophie sich mit dem Absoluten beschäftige und ihr nur die Unmittelbarkeit abzusprechen scheint, die die Religion hat, so ging er später dazu fort, zu behaupten, daß Gott, die Indifferenz überhaupt nicht erkennt, sondern nur gefühlt

das einzelne Subject wohl genügen könne, daß eine Kirche aber nicht auf die subjective Ueberzeugung Einzelner sich aufbauen lasse; nur eine allgemein gültige Wissenschaft, welche das Christenthum in seiner Universalität begreiflich mache, könne das eine allgemeine Kirche zusammenbindende Element sein. Den Einwand gegen die Allgemeinheit der christlichen Religion, welcher von Kant gemacht wurde, daß sie Historisches enthalte, dieses aber nicht allgemeingültig sein könne, sucht er dadurch zu beseitigen, daß die Thatfachen in ihrer metaphysischen Möglichkeit aufgezeigt und durch das Begreifen ihres metaphysischen Zusammenhanges als allgemeingültig erkannt werden sollen ¹⁾. Der Glaube an die Wahrheit der historischen Thatfachen müsse freilich dabei vorausgesetzt werden, da die Religion es einmal mit dem Realen zu thun hat; diesen kann die Metaphysik nicht ersetzen. Sollte man die Sicherheit dieser Facta anzweifeln, so meint Schelling in Bezug auf die Thatfachen des Christenthums sei der mythische Standpunkt unhaltbar ²⁾, weil er eine Person voraussetze, die einen solchen Eindruck gemacht habe, wie Christus in den Evangelien erscheine. „Nicht die Mythen sind nothwendig, um die Hoheit Christi zu erkennen, sondern umgekehrt die Hoheit Christi ist nothwendig, um die Erzählungen, die Evangelien zu begreifen“. Indem nun das Historische in den metaphysischen Zusammenhang begriffen, als allgemeingültig erwiesen wird, wird es in seiner Glaubwürdigkeit gestützt ³⁾ und zum Fundament für eine allgemeine Kirche ⁴⁾. Dann allein wird auch, meint Schelling, die Kirche von dem Staat frei werden, wenn die christliche Wahrheit in freier Weise ohne alle auctoritativen Stützen als die Wahrheit erkannt sein wird. Denn sie bedarf dann keiner Stützen mehr; die vollkommen erkannte Wahrheit wird sich auch als allgemeine Macht selbständig darstellen ⁵⁾. Es spricht sich hier das ideale Vertrauen aus, welches Schelling zu der Macht der Wahrheit hat.

Die philosophische Religion ist Schelling mit der positiven Philo-

werden könne, eine Behauptung, durch die er die Religion von dem Wissen völlig unterscheiden zu können meinte. Schelling dagegen blieb dabei, daß die Religion wesentlich mit dem Erkennen zusammenfalle, gab den Satz auf, daß Gott Indifferenz sei, und fand das Unterscheidende der Religion von der übrigen Erkenntniß darin, daß sie als philosophische Religion Erkenntniß des realen göttlichen Weltens und seiner Thaten sei. — ²⁾ II, 1, 255 f.

¹⁾ Vorrede zu Steffens nachgelassenen Schriften: S. XX. XXXII f.

²⁾ II, 4, 232, 233. — ³⁾ II, 4, 318. — ⁴⁾ a. a. O. XL f. XXXIV. —

⁵⁾ a. a. O. L. LIV.

ophie gegeben¹⁾. Wir werden demgemäß ihn erst vollkommen verstehen, wenn wir seinen Begriff der positiven Philosophie noch genauer betrachten, wobei auch erst die psychologische Seite der Religion nach Schelling'scher Auffassung zur vollen Klarheit kommen wird.

Wir haben schon mehrfach darauf hingewiesen, daß das Eigenthümliche der letzten Philosophie Schelling's in der stärkeren Betonung des Realen liegt. War er früher der Meinung gewesen, daß die Vernunft in intellectueller Anschauung das Absolute ergreifen und aus ihm alles Existirende ableiten könne, daß die Natur wie die Geschichte a priori construirt werden könne, so giebt er der immer mehr vordringenden empirischen Erkenntnißweise jetzt soviel zu, daß die Vernunft mit ihrem Erkennen a priori nicht die Wirklichkeit erreichen könne. Das Interesse aber, das ihn dazu treibt anzuerkennen, daß die Erkenntniß von der Nothwendigkeit, daß etwas Mögliches wirklich werden müsse, noch nicht identisch sei mit der Erkenntniß von der Wirklichkeit desselben, ist vorwiegend ein ethisches und religiöses²⁾. Seit der Freiheitslehre zeigt sich dieser ethische und religiöse Zug immer mächtiger. Er betont den Willen, er ist der Meinung, daß die Erkenntniß von der ethischen Nothwendigkeit einer That noch lange nicht identisch sei mit der Erkenntniß der That selbst, z. B. der That der Schöpfung. Der Ethik kommt es auf die Realität an, nicht bloß auf das Können oder auf die Nothwendigkeit, als Sollen³⁾. Daher meint er

¹⁾ II, 1, 568.

²⁾ II, 1, 554 f. 568. II, 3, 269 f. 132 f. 138 Anm. 121—125.

³⁾ Schelling betont auf das stärkste den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium aus dem Gesichtspunkte des Gegensatzes zwischen negativer und positiver Philosophie. Das Gesetz (er hat dabei den Kantischen Standpunkt vor Augen) ist abstract, hat es nur mit Allgemeinem zu thun und gehört deshalb der negativen Philosophie an, die das Einzelne nicht erreicht. Das Gesetz geht auch nur auf das ganze menschliche Geschlecht, ist negativer Natur, es wird, auch wenn es erfüllt wird, nichts Concretes mit demselben erreicht. Das Individuum wird durch dasselbe zum Widerspruch gereizt, weil es dem Individuum um Persönliches zu thun ist, und es sich nicht einem Allgemeinen, einer unpersönlichen Macht unterwerthen will. Die Person verlangt Person, das ist in der positiven Philosophie gegeben, in welcher, als einer That Gottes, der Mensch sich der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott bewußt erfreut. Die positive Philosophie macht endgültig frei von dem Zwang des Gesetzes, indem sie die Versöhnung der Menschen mit Gott, die Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott zum Inhalt hat. Wie Schelling schon in der Freiheitslehre geltend machte, daß erst die christliche Religion das Handeln aus freier Liebe möglich mache, so wird auch hier betont, daß erst in der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott die sittliche Freiheit realisirt sei. Vgl. II, 1. Vorlesung 24 (S. 554—556, 566—569, 571).

mit dem Sein beginnen zu müssen, mit einem realen ethischen Wesen ¹⁾).

Die Vernunft, meint er, kann nur das Gebiet des Möglichen umspannen, das Wesen, das „Wie“ kann sie angeben, aber nicht das „Daß“ der Dinge, ihre Realität erreichen. Vielmehr wenn die Vernunft das Gebiet der Möglichkeit erschöpft hat, so kommt sie an ihre Grenze, das Wirkliche; ihr letzter Begriff ist zugleich ihr Grenzbegriff, der Begriff des aller Möglichkeit zuvorkommenden Seienden, das a se ist, Aseität hat ²⁾), und dieses Seiende allein kann auch als der Grund des Realen in der Welt angesehen werden. Schelling differirt hier sehr stark von Hegel ³⁾), der nur die rationale Philosophie, die Fagif dargestellt habe, dabei aber der Meinung gewesen sei, während er nur das Gebiet der Möglichkeit umspannte, auch das Sein erreicht zu haben. Wenn die rationale Philosophie bei dem Begriff des Existirenden angekommen ist, so hat sie ihr Ende erreicht. Das Existirende selbst liegt jenseits der Vernunft. Die Grenze der Vernunft, welche sie sich selbst ziehen muß, indem sie den Begriff des Seins, das aller Möglichkeit zuvorkommt, aufstellt, ist Zeugniß für die Realität des Seins. Das eo ipso seinem Wesen nach Existirende kann nicht bezweifelt werden; es ist das, wo die Vernunft stille steht, wo sie „sich beugt“, wo sie außer sich gerathen muß. Der Begriff des absolut Existirenden schließt mit einem Worte in sich, daß die Vernunft ihn nicht aus sich selbst habe, daß er ihr gegeben werde, daß die Vernunft hier sich dem absoluten Sein gegenüber empfänglich verhalte, daß sie mit demselben nur das Bewußtsein ihrer Grenze, wie Schleiermacher es ausdrückt, des „Getroffenseins“ von der Realität ausspreche. Denn das absolut Existirende ist ja eben das aller Möglichkeit, also das der Vernunft selbst Zuvorkommende. Er will sagen: das Wesen der Vernunft selbst nöthigt uns, über sie zu einem absolut Existirenden hinauszugehen ⁴⁾). Hiemit meint Schelling dem Subjectivismus die Wurzel abgeschnitten zu haben. Dieses Sein nun ist der Anfang der positiven Philosophie.

Dieses Seiende, das die Grenze der Vernunft ist, ist metaphysisch empirisch, weil es allem a priori schon vorangeht, alle Vernunft erst die Folge von ihm ist. Denn es giebt nicht ein absolut Existirendes, weil es eine Ver-

¹⁾ Welche Rolle bei Schelling das Ethische spielte, hebt auch Beckers: „Schelling's Gesammte Entwicklung, Zeitschrift“ x. vielfach hervor. Vgl. S. 13 f. 28 f. 41, 42, 47, 57. — ²⁾ II, 3, 168. — ³⁾ II, 3, 80, 151, 172, 173. — ⁴⁾ II, 3, 69 f. 155 f. 161, 162, 164, 165, 166.

nunft giebt, sondern es giebt nur eine Vernunft, weil es ein absolut Existirendes giebt ¹⁾). Diesen Standpunkt nennt Schelling den metaphysischen Empirismus. Allein wie ist nun dieses absolut Existirende zu denken, wie ist es ferner möglich von diesem aus zu der wirklichen Welt zu kommen? Schelling sucht zu zeigen, daß dieses Sein nur als Subjectobject gedacht werden könne, als Geist, da der Begriff des absoluten Seins nothwendig (s. o. S. 36) das Geistsein in sich schließt²⁾). Wenn nun aber auch das Seiende nur als Geist zu denken ist, so könnte man einwenden, folgt doch noch nicht, daß das Seiende auch Geist wirklich sei. Denn es sei fraglich, ob wir, wenn das Existirende auch feststehe, berechtigt seien, die Begriffe, welche wir nothwendig mit dem Begriff des Existirenden verbinden müssen, auch auf das Existirende selbst zu übertragen. Schelling würde hierauf antworten, daß die Vernunft das Was, das Wesen erkennen könne, auch erkennen könne, daß, wenn das Existirende so und so beschaffen sei, es die und die Folgen haben werde. Wenn nun diese Folgen in der Wirklichkeit sich zeigen, so sei auch die Behauptung berechtigt, daß das Existirende so existirt, wie wir es begriffen haben. Er wirft den bisherigen Gottesbeweisen vor, besonders dem ontologischen, daß sie die Nothwendigkeit der Existenz Gottes aus dem Begriffe Gottes beweisen wollen, statt vielmehr von dem nothwendig Existirenden auszugehen und zu zeigen, daß dieses Gott sei. Das läßt sich nun aber nur a posteriori erkennen, aus seinen Werken. Die positive Philosophie geht von dem absolut Existirenden aus; sie stellt sodann dar, was in dem Begriffe desselben liege und welche Folgen ein so begriffenes Existirendes haben werde, sie nimmt dann die Folgen als Facta auf und zeigt so a posteriori, daß das absolut Existirende Gott sei. Diese Folgen nun sind die Thatfachen der Geschichte, der Mythologie und Offenbarung. Die Vernunft also begreift hienach das Wirkliche in seinem Zusammenhange, d. h. nach seiner Möglichkeit aus dem Begriffe des absolut Existirenden und beweist damit zugleich, daß die Art, wie sie das absolut Existirende begreife, der Realität entspreche, weil sie die Wirklichkeit aus ihm erkläre. Schelling will demgemäß einen progressiven Empirismus ³⁾). „Die negative Philosophie ist apriorischer Empirismus, sie ist der Apriorismus des Empirischen, aber darum nicht selbst Empirismus“. Die negative Philosophie zeigt die mögliche

¹⁾ II, 3, 248. — ²⁾ Wobei übrigens nicht ausgeschlossen sein soll, daß der Geist auch gegen sein Geistsein wieder frei sein könne. — ³⁾ Vgl. II, 3, 114, 126 f. 150 f. 158 f. 162, 169. Vgl. 129, 170 f. II II, 3, 130.

Welt als vernunftnothwendig, nicht in ihrem Sein, sondern in ihrem Wie, ihrem Wesen. „Die positive Philosophie ist empirischer Apriorismus, oder sie ist der Empirismus des Apriorischen, inwiefern sie das prius per posterius als Gott seiend erweist. In Ansehung der Welt ist die positive Philosophie Wissenschaft a priori, aber vom absoluten Prius abgeleitete, in Ansehung Gottes ist sie Wissenschaft und Erkenntniß a posteriori¹⁾.“ Schelling will damit sagen, daß er von dem absolut Existirenden ausgehend, die Welt als mögliche in ihm aufzeige, und deshalb ist die positive Philosophie apriorisch in Bezug auf die Welt. Aber sie hat als Prius nicht nur die Möglichkeit, sondern das absolut Existirende, das absolute Prius. Das hat die negative Philosophie nicht und ist deshalb Wissenschaft von dem Möglichen. In der positiven Philosophie ist das Mögliche nur Durchgangspunkt zum Wirklichen. Das Seiende soll als Gott erwiesen werden. Die Vernunft ist ein Vermögen, nicht nur eine Welt der Möglichkeiten zu construiren, sondern, wenn ihr die Facta gegeben sind, denen gegenüber sie sich freilich empfänglich, „glaubend“ verhalten muß, diese ihrer Möglichkeit nach aus dem absoluten Sein abzuleiten und so unter einander zu verbinden, dadurch aber das absolut Existirende selbst als Gott, als das Ueberseiende, als Schöpfer näher mit dem Auspredic zu bestimmen, daß diese Bestimmung der Realität entspreche. Demgemäß ist auch die Vernunft erst befriedigt, wenn sie in der negativen und positiven Philosophie ihr Denken abgeschlossen hat. Die negative Philosophie soll die mögliche Welt umfassen, und die positive Philosophie die Thaten Gottes begreifen¹⁾. Damit wird

¹⁾ Beckers: „Ueber die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schelling's“ bemerkt S. 18 f. mit Recht, daß Schelling nicht bloß die Welt des Geistes, sondern auch die Natur sowohl in der negativen Philosophie ihrer Möglichkeit nach, als auch in der positiven Philosophie als wirkliche in metaphysischem Zusammenhange begreifen wolle. Hender äußert das Bedenken a. a. O. S. 531, Anm., daß sich inhaltlich die positive und negative Philosophie schwer unterscheiden lasse, da ja die erste die Wirklichkeit ihrer Möglichkeit nach erkennen will, die letztere aber das möglicherweise Wirkliche begreift. Schelling lag vorzüglich im ethischen und religiösen Interesse daran, daß das bloße Wissen vom Möglichen von dem Erkennen der Wirklichkeit unterschieden werde. Die positive Philosophie sollte, wie Brandis mit Recht sagt (Gedächtnisrede auf v. Schelling S. 19), „das nothwendig Seiende in seiner Wirklichkeit ergreifen und nicht das Sein, sondern die Göttlichkeit desselben begreifen“. Dazu kommt: das Allgemeine für sich genügt ihm nicht, sondern erst die Einheit vom Allgemeinen und Einzelnen, die er nur vollkommen erwiesen glaubt, wenn das Allgemeine als der Möglichkeit nach das Einzelne in der Idee umfassend, das wirkliche Einzelne aber als in den Zusammenhang des Allgemeinen passend nachgewiesen wird.

nun, wenn man das göttliche Bewußtsein, wie es sich auf die Welt bezieht, betrachtet, der Kreis erschöpft sein, denn in Gott selbst ist ja logisch zuerst das Erschauen der Möglichkeit der Welt in ihrer Entwicklung und sodann die That, durch welche er die Welt selbständig setzt; in Gott ist eine mögliche Welt, eine ideale, und als seine That tritt die reale Welt hervor. Hat nun die Vernunft, welche in der realen Welt am Ende des Processes mit Gott geeint sein soll, ohne deshalb sich aufzugeben, die ideale Welt in der negativen und die reale Welt als göttliche That in der positiven Philosophie begriffen¹⁾, so ist damit die Einheit mit der göttlichen Persönlichkeit, soweit Gott in der Welt ein bewußtes Leben führt, gegeben, und die endliche Vernunft steht deshalb in vollkommener Harmonie mit der göttlichen, ohne in sie aufgelöst zu sein, weil sie Gott als absolute Persönlichkeit von sich unterscheiden muß und mit Gott nur insofern in Einheit ist, als sie Gottes Bewußtsein in Bezug auf die Welt und sein reales Leben in der Welt in seinem vollen Zusammenhange in ihr Bewußtsein aufgenommen hat. Daher ist die philosophische Religion der Gipfel aller Religion.

Mit dieser Anschauung, welche zeigt, daß das absolut Seiende nur als Geist begriffen werden könne und sich als Geist real durch Thaten erweise, als Persönlichkeit, die aller Entwicklung mit ihrem Erkennen und Wollen zuvorkommt, ist dem Naturalismus vorgebeugt. Wenn wir aber ferner hören, daß dieses Seiende, dieser Geist allem Andern zuvorkomme und allein ursprüngliche Existenz habe, daß die Vernunft erst durch ihn möglich sei und sich als von diesem Geiste unterschieden erfasse, so ist damit der früheren Form seines Pantheismus vorgebeugt. Hiemit ist anerkannt, daß die Vernunft dem absolut Existirenden, wie allem Existirenden gegenüber, also ebenso auch dem Wirklichen in der Welt gegenüber sich empfänglich verhalte²⁾. Ja noch mehr. Er giebt in der Vernunft selbst eine Geschichte zu, eine Erkenntniß, die er zwar schon früher im transcendentalen Idea-

¹⁾ (Brenfeuchter in der schönen Abhandlung über Schelling's Philosophie der Mythologie und Offenbarung (Jahrb. f. Deutsche Theologie Bd. 4. S. 395 f.), sucht zu zeigen, wie Schelling mit der positiven und negativen Philosophie die beiden Strömungen seiner Zeit, die realistische und rationalistische, zu vereinigen sucht. „Was Kant gewollt hat, ist durch den Gang der negativen Philosophie für immer festgestellt. Aber nun sind auch die realen Gedanken, die gegen Kant von Hamann, zum Theil von Herder vertreten waren, gereinigt von der phantastischen Mystik der Theosophie, zum Eigenthum der denkenden Wissenschaft geworden“. 398.

²⁾ II, 3, 161, 162, 171.

lismus (I, 3, 331) ausgesprochen, aber nicht genug verwerthet hatte. Er erkennt an, daß nicht die abstracte Kantische Vernunft Alles erkennen könne, sondern das Bewußtsein vielmehr durch die Offenbarung von dem Zauber der natürlichen Religion befreit, daß die Versöhnung mit Gott hergestellt, d. h. das Bewußtsein wieder mit der göttlichen Persönlichkeit in Einheit gebracht sein mußte, ehe die philosophische Religion und positive Philosophie möglich war ¹⁾. Schelling ist aber dahin zugleich fortgeschritten, daß er die geschichtliche Entwicklung nicht etwa zum Deckmantel für den Skepticismus nimmt, wie es jetzt so häufig geschieht, indem es nur Wahrheiten für bestimmte Zeiten geben soll, sondern die Entwicklung des Bewußtseins hat nur darum Werth, weil sie ein Resultat hat, weil der Proceß der Geschichte von vorne herein auf ein bestimmtes Ziel hineilt, und deshalb in der Geschichte sich stets schon die ewigen Mächte geltend machen. Die Geschichte, wie die Natur als factische, empirische Größen sind noch mehr als sie scheinen; sie tragen ewige göttliche Kräfte in sich, die in ihnen erscheinen, in ihnen sich auswirken. Schelling will eine überweltliche Geschichte, eine Geschichte, welche zugleich Ueberweltliches, Thaten Gottes zum Inhalt hat ²⁾. Das Ewige kann in das Zeitliche kommen ³⁾. Dieser Gedanke wird dann näher noch dahin präcisirt, daß die ewigen Urmächte unbeschadet ihrer Einheit in dem absoluten Geiste, zugleich aus demselben frei hervortreten und einen Proceß veranlassen, der nicht resultatlos verlaufen soll, sondern ein Ziel erreicht. Hiemit ist schon gesagt, daß die ewigen Mächte auch in den vergehenden Formen, in denen sie das Bewußtsein erfüllten, und in der Natur sich offenbaren, nicht umsonst gewirkt haben und wirken. In dem Christenthum sind die ewigen Mächte wirklich zur Harmonie gekommen; in ihm ist Ewiges wirklich geworden, da in Christus die zweite Potenz bleibende Gestalt gewonnen hat und durch ihn die Harmonie mit der göttlichen Persönlichkeit im Bewußtsein der Menschheit hergestellt ist; und die philosophische Religion weit entfernt in ewige Wahrheiten den Ertrag des geschichtlichen Processes aufzulösen, sieht vielmehr in der Entwicklung eine reale Geschichte, durch welche sie selbst erst möglich wurde, und sieht deshalb auch die Bedeutung aller Momente der Entwicklung für das Ziel, für die Einheit des menschlichen Bewußtseins mit der absoluten Persönlichkeit als mit einer Realität, nicht einem Gedankending, als einer Realität, die sich durch die Geschichte hindurch als solche erwiesen, und die als intelligente

¹⁾ II, 1, 255 f. — ²⁾ II, 3, 141 f. — ³⁾ Vgl. II, 1, 497 f.

Persönlichkeit von Ewigkeit her der Geschichte dieses Ziel voraus bestimmt hat. Nur so kann die Philosophie als Liebe zur Weisheit sich behaupten, wenn sie auch in der objectiven Welt Weisheit und Ziel zu finden vermag ¹⁾).

Schelling versucht in seiner letzten Philosophie ferner eine neue Begründung des Verhältnisses von Allgemeinem und Einzelnem. Er geht hier von dem Geist als Einzelwesen aus und behauptet, daß das absolut Existirende schlechthin absolutes Einzelwesen sein müsse ²⁾. Die Vernunft aus sich kann mit ihren allgemeinen Begriffen das Seiende nicht erreichen, weil dieses Einzeleristenz ist. Wäre es Allgemeines, so würde Schelling keinen Grund haben, das Seiende als Grenze der Vernunft anzusehen. Ist nun das Urseiende Einzelwesen, so fragt sich: woher kommt das Allgemeine? Schelling antwortet hier folgendermaßen: das Letzte, Allem zu Grunde Liegende kann nicht Allgemeines sein; das Allgemeine an sich ist immer nur „Was“, „Wesen“, „Beschaffenheit“. Das Wesen, die Beschaffenheit muß an einem Existirenden sein. Das Allgemeine kann also nur an dem absoluten Einzelwesen sein. Aber auf welche Weise ist es mit ihm verbunden? Schelling bemerkt hier, es sei nicht denkbar, daß das „Daß“, das Einzelwesen nicht irgend ein „Was“ an sich habe ³⁾. Das absolut Existirende müsse nothwendig irgendwie beschaffen, also mit dem Allgemeinen nothwendig verbunden sein. Das, was ist, müsse auch ein Verhältniß zum Begriffe haben. Die Beschaffenheit des Existirenden ist zunächst an ihm ohne sein Zuthun. Allein andererseits soll das absolut Existirende doch wieder das Allgemeine nur an sich haben, also selbst ihm gegenüber wieder *relativ frei* sein ⁴⁾. Weil das absolut Existirende ist, ist es so und so beschaffen, nicht ist es, weil es so und so beschaffen ist; denn es ist das aller Möglichkeit Zuvorkommende. Da das Existirende erst dem Allgemeinen als Möglichem dadurch Realität verleiht, daß dieses Allgemeine mit ihm verbunden ist, so muß das Existirende andererseits wieder für sich sein können und dem Allgemeinen gegenüber *relativ frei* sein. Wir haben nun gesehen: das Einzelwesen ist der Geist, der einmal Einzelwesen ist, das ohne sein Zuthun, gleichsam von Natur die Potenzen in sich vereint. Andererseits aber ist der Geist gegen seine Potenzen frei. Hier erhellt nun, daß die Potenzen, insofern als sie nothwendig mit dem Geist verbunden sind, an dessen Realität Antheil haben, daß sie aber, sobald

¹⁾ II, 3, 201–203. — ²⁾ II, 1, 291 f. — ³⁾ II, 1, 587. — ⁴⁾ II, 1, 589.

der Geist sich ihnen frei gegenüberstellt, sie von sich unterscheidet, nur Möglichkeiten sind, die keine Realität haben, die sie ja nur von dem Geist empfangen können. So hat der Geist die Potenzen auf doppelte Weise, einmal als Eigenschaften, die mit ihm nothwendig und ewig undauflöslich verbunden sind und an seiner Realität Antheil haben, sodann als Möglichkeiten, denen gegenüber er frei ist, die aber insofern nur Möglichkeiten sind. Da sie nun aber als Eigenschaften des Geistes mit ihm nothwendig verbunden sind, so werden sie als Möglichkeiten, denen gegenüber der Geist frei ist, Potenzen eines Andersseins, eines künftigen möglichen Seins, mit Beziehung auf dieses universalissima ¹⁾ *doxai* sein. Es erhellt ferner, daß erst, sofern sie von dem Geiste unterschieden sind, sie deutlich als bloße Möglichkeiten hervortreten, weil sie in der Verbindung mit dem Geist an dessen Realität Antheil haben und deshalb nicht deutlich als Möglichkeiten sich zeigen. Schelling sieht nun die Potenzen ideal in der *potentia universalis* in der Vernunft geeint ²⁾. Hiernach ist zu sagen, nur weil Geist, Einzelwesen ist, ist Vernunft, nicht umgekehrt ³⁾. Die Verbindung von Geist und Vernunft anlangend ist der Geist als Einzelwesen einmal nothwendig mit der Vernunft verbunden und ist vernünftiges Einzelwesen; andererseits steht er der Vernunft frei gegenüber, und diese umfaßt, sofern sie von dem Einzelwesen unterschieden ist, die Potenzen als bloße Möglichkeiten eines künftigen Seins; ob diese Möglichkeiten zur Wirklichkeit werden sollen, hängt natürlich von dem Geist ab, der allein die in der Vernunft liegenden Möglichkeiten durch seinen Willen zur Existenz erheben kann ⁴⁾.

¹⁾ II, 2, 113, 115. — ²⁾ II, 1, 586, 587. — ³⁾ II, 3, 248.

⁴⁾ Schelling will vermeiden, sowohl daß das Allgemeine Macht über Gott sei, als auch daß das Allgemeine von der göttlichen Willkür abhängt. Daher soll es einerseits nothwendig mit Gott verbunden, andererseits Gott ihm gegenüber wieder frei sein. Allein wenn Gott nothwendig Einheit von Allgemeinem und Einzelem ist, so kann die Freiheit Gottes gegenüber dieser Einheit nur darin bestehen, daß er die Harmonie von Einzelem und Allgemeinem aufheben kann, freilich um sie wiederherzustellen und eine neue Harmonie von Einzelem und Allgemeinem zu setzen. Hier ist aber die Willkür als Durchgangspunkt noch zugelassen. Gott ist nun Einheit von Einzelem und Allgemeinem, sofern die Potenzen in ihm im Gleichgewicht sind. Denn nur insofern ist er Geist, als er die drei Potenzen im Gleichgewicht vereint, und nur als Geist ist er die Realität, welche mit den Potenzen verbunden ist, ist er Einheit von Einzelem und Allgemeinem. Wenn nun Schelling die Willkür Gottes in dem Verhältniß von Einzelem und Allgemeinem nicht ausgeschlossen hat, insofern er diese Harmonie vorübergehend auflösen kann, so entspricht dem, was wir oben (§ 38, 11 Anm.) bemerkten, daß Gott das Gleichgewicht der Potenzen auch zeitweise aufheben kann, um es wieder herzustellen.

Die Vernunft also hat als die Urmöglichkeit, die alle anderen Möglichkeiten in sich birgt, die Potenzen als Potenzen eines künftigen Seins, d. h. künftiger Einzelwesen in sich; denn diese allein existiren. Während also in Gott das Existiren aller Möglichkeit zuvorkommt, so geht in dem künftigen Sein die Möglichkeit der Wirklichkeit vorher. Die Vernunft trägt hiernach künftige Einzelwesen als mögliche in sich, d. h. die Ideen der Dinge, welche mögliche Einheiten der drei Potenzen sind. Da nun die göttliche Vernunft das ganze Gebiet der Möglichkeiten aus sich umschreiben kann, so entsteht hier eine Ideenwelt ¹⁾. Die Ideen der Dinge sind Ideen von Einzelwesen und schließen in sich, daß sie nur als Einzelwesen existiren können. Aber als gedachte Einzelexistenzen sind sie doch noch allgemeiner Art. Denn die Ideen mögen noch so concret werden, das Einzelne selbst können sie nicht erreichen. Daß nun die Ideen wirklich werden, das kann nicht durch die Vernunft, sondern nur durch die Freiheit des absoluten Geistes geschehen, der die Möglichkeit zur Wirklichkeit erheben will. Hiernach sind die wirklichen Einzelwesen real durch die That Gottes, durch einen Act seiner Freiheit; sie sind ferner realisirte Ideen. Jedes Einzelwesen ist verwirklichte Idee eines Einzelwesens, also Einheit von Einzelnem und Allgemeinem. Ueberall ist das Allgemeine am Einzelnen, und die vielen Einzelwesen sind wieder durch das Allgemeine in ihnen, ihre Ideen, untereinander verbunden, da ja die Ideen zu einem System in der *potentia universalis* der Vernunft, verbunden sind.

Wie die Ideen gedachte Einheiten der drei Potenzen sind, so sind die Einzelwesen reale Einheiten der drei Potenzen; durch den Willensact des göttlichen Geistes wird die reale Einheit der Potenzen hergestellt, entsteht der Einheitspunkt, der die Potenzen zu Potenzen realer Einzelwesen macht. Durch diesen Act erhalten die Potenzen an der Realität Antheil ²⁾, werden *causae*; die erste Potenz wird *causa materialis*, die zweite *causa formalis*, die dritte *causa finalis*. Die erste Potenz, das Seinkönnende, wird durch den Willen des Schöpfers zum Sofern nun die Vernunft die Urmöglichkeit ist, muß sie auch die mögliche Aufhebung des Gleichgewichts der Potenzen und disharmonische Einheitsversuche der Potenzen als Möglichkeiten in sich enthalten, die möglich Durchgangspunkte für die mögliche Wiederherstellung der Harmonie der Potenzen sind.

¹⁾ II, 1, 577. Bgl. 586.

²⁾ Bgl. Beckers: a. a. O. S. 8, 9. Mit Recht sagt Beckers, daß die Universalien zugleich Wirklichkeiten seien. Allein sie sind es doch nach Schelling nicht an sich sondern nur durch ihr Irbeyhaben am Einzelnen, Individuellen, das allein real ist. II, 1, 588.

Realgrund der Einzeleristenz, die zweite zum Grund der Beschaffenheit, die dritte zum Grund der Totalität und Abgeschlossenheit des Einzelwesens erheben. Keine der drei Potenzen für sich ergiebt das Einzelwesen; die Materialursache bedarf der formenden und umgekehrt, und beide werden keine Einheit, wenn nicht die dritte Ursache mitwirkt, die beide Ursachen zu einer Einheit zusammenfaßt und so erst ein Einzelwesen ermöglicht. Allein auch die dritte Potenz für sich würde kein Einzelwesen möglich machen, weil die dritte nur die beiden ersten vereint. Das Einzelwesen also ist die Einheit aller drei Potenzen. Wie wir nun sahen, daß das Einzelwesen als solches verwirklichte Idee ist, Einheit von Allgemeinem und Einzelnem, so ist jedes Einzelwesen weiter insofern Einheit von Einzelnem und Allgemeinem, als es an den Universalissimis d. h. den Potenzen als Einzelwesen Theil hat. Die Potenzen aber sind zugleich Potenzen des Einzelwesens und haben an der Realität des Einzelwesens Theil. Wir sehen also, Schelling dringt auf die Einheit von Einzelnem und Allgemeinem.

Wenn der Mensch die Potenzen im Gleichgewichte ¹⁾ in sich vereint, so ist er als Einzelwesen zugleich wieder gegenüber den Potenzen insofern frei, daß er sich als Einzelwesen von ihnen unterscheiden und sie in der *potentia universalis* vereinen kann. Er ist Geist. Die ideale Einheit der Potenzen ist die Vernunft, und so ist der Mensch als Geist Einzelwesen, das Vernunft ist, Abbild Gottes. Aber während Gott ursprünglich aller Möglichkeit zuvorkommende Einzeleristenz ist, so geht dem Menschen seine Möglichkeit, seine Idee in Gott vorher, und er ist nur durch den göttlichen Willen Einzeleristenz, weshalb er nicht wie Gott das Mögliche zur Wirklichkeit durch seinen Willen erheben, nicht schaffen kann. Ja noch mehr: der Mensch ist nur durch den göttlichen Willen Einzeleristenz, indem Gott die in der göttlichen Vernunft vorhandene Idee des Menschen realisirt, welche selbst die

¹⁾ Daß die Einheit der Potenzen in den Einzelwesen eine verschiedene sein kann, haben wir gesehen. Einmal kann die Einheit unvollkommen sein, indem das Gleichgewicht der Potenzen durch das Uebergewicht der ersten gestört ist. Schelling meint, daß auch das als Möglichkeit in der göttlichen Vernunft erkannt, und die Ideen auch solcher vergänglichen Dinge als Ideen in dem Weltprocesse möglicher Existenzen gedacht werden können. (II, 1, 497 f. Vgl. Beckers a. a. D. S. 22). Sodann aber kann die Einheit der Potenzen in den Einzelwesen auch so beschaffen sein, daß die Potenzen im Gleichgewicht sind und die Einzelwesen nur durch das Eigenthümliche, das sie von jeder Potenz haben, sich unterscheiden. (f. o. S. 45 f.).

Harmonie von Vernunft und Einzelheit verlangt¹⁾. Gott wirkt also in dem Menschen mit seinem vernünftigen Willen, d. h. als Persönlichkeit. Der Mensch kann hienach mit seiner Idee nur in Harmonie sein, wenn er mit der göttlichen Vernunft in Harmonie ist, in der seine Idee ist. Da nun aber seine Idee ferner verlangt, daß er Einheit von Vernunft und Einzelheit sei, Person, und nur durch die Wirksamkeit der göttlichen Persönlichkeit diese Einheit ist, so muß er als Person mit der göttlichen Persönlichkeit in Harmonie sein, wenn er seiner Idee entsprechen soll. Wie nun im Menschen die Einzelheit von der Vernunft durchdrungen sein muß, so muß auch die Vernunft mit dem Einzelnen in Einheit sein. Daher genügt es nicht, wenn sie nur im Gebiete der Möglichkeit stehen bleibt; sie muß auch dem Einzelnen gegenüber sich empfänglich zeigen. Sie muß vor Allem auch Gott, das absolute Einzelwesen in sich aufnehmen, indem die ursprüngliche Harmonie von Vernunft und Einzelnem gegeben ist. Die Welt der Möglichkeit für sich kann ihr nicht genügen, sie muß das aller Möglichkeit Zuvorkommende, das absolut Existirende in sich aufnehmen und alles Einzelne, Wirkliche als That Gottes begreifen. Sie vermag aber ferner nur dann das Gebiet der Möglichkeit zu umfassen, wenn sie nicht durch das falsche Ueberwiegen der Einzelheit, durch das Egoistische beengt ist, wenn sie mit der göttlichen Vernunft in Harmonie steht und Abbild der göttlichen Vernunft ist. Durch die Einheit mit Gott ist in dem Menschen Einzelnes und Allgemeines geeint, und wie er als Einzelwesen das Vernünftige will, so soll andererseits die Vernunft nicht nur das ganze Gebiet des Allgemeinen, die Ideenwelt, das ganze Reich der Möglichkeit von den möglichen Einzelwesen in der Welt bis zu der Idee Gottes als des absolut Existirenden in der negativen Philosophie umfassen, sondern auch das Existirende selbst in sich aufnehmen und das absolut Existirende, das aller Möglichkeit zuvorkommt, sowie alles Einzelne, Factische als That desselben, als durch den göttlichen Willen realisirte Ideenwelt in der positiven Philosophie erkennen²⁾. So ist denn

¹⁾ Wir reden hier natürlich nur von der Idee des Menschen als Endziel der Entwicklung, nicht von dem zunächst disharmonischen Wege des Menschen zu diesem Ziel, der übrigens auch als möglicher Durchgangspunkt vorausgesetzt wird.

²⁾ Brandis a. a. O. S. 20 bemerkt über die Philosophie der Offenbarung: „Ingleichen muß die Idee der Philosophie der Offenbarung als bleibender Gewinn betrachtet werden. Ansehungen wird die Idee als solche, abgesehen von

die Vernunft wahrhaft vom Einzelnen durchdrungen und mit ihm geeint.

Wir haben nun aber gesehen, daß der Mensch der Einzelheit das Uebergewicht über die Vernunft gestattet und dem Egoismus verfallen ist, der Zerfall und egoistische Vereinzelung herbeiführt und dem Bewußtsein der vordriftlichen Menschheit einen zusammenhängenden Ueberblick unmöglich macht.

Weil das Allgemeine, die Vernunft nur an einem Einzelnen sein kann, vollzieht sich die Umwendung von dem egoistischen Princip in einer Person, die bleibende Bedeutung hat. Christus setzt in seiner Person Einzelnes und Allgemeines in Harmonie; in ihm ist die Vernunft als in einem Einzelwesen real geworden. Eben deshalb kann sich Christus auch nicht bloß als einzelner Mensch wissen, sondern als Vertreter der Gattung; er umfaßt in seinem Bewußtsein die Menschheit. Er kann sich weder für den einzigen Menschen ansehen, noch für die Gattung, sondern für den, in welchem die Gattung vollkommen dargestellt ist, in welchem das egoistische Moment besiegt ist. Deshalb kann Christus auch Mittler sein, weil er die Gattung umfaßt und sie demgemäß vertreten kann¹⁾. Allein die Gattung existirt nur in Einzelwesen, und Christus muß sich deshalb als Mittler mit allen anderen Menschen eins wissen. Umgekehrt aber können die Einzelnen von dem Egoismus und der Gottentfremdung nicht durch die allgemeine Vernunft, nicht durch das Gesetz befreit werden²⁾ da es auf die Harmonie der allgemeinen Vernunft mit dem Einzelnen ankommt³⁾, auf Persönliches, und ein Jeder muß deshalb Christus als das reale Urbild dieser Harmonie in sein Bewußtsein aufnehmen, in persönliches Verhältniß zu ihm treten, um von dem Egoismus und der mit ihm gegebenen Gottentfremdung erlöst zu werden. Nicht das allgemeine Gesetz, nur ein persönliches Wesen kann uns ethisch und religiös neu beleben.

Schelling sieht die Harmonie des Einzelnen und Allgemeinen in Personen gegeben. Die Vernunft gewinnt nur im Einzelwesen Realität⁴⁾;

der Form, in der Schelling sie zu verwirklichen suchte, von den entgegengesetzten Seiten einer wissenschaftlichen Glaubenslehre und einer den Glauben verneinenden Wissenschaftslehre zu gewärtigen haben. Gegen erstere hat sie den Wissensdrang des Augustinus und anderer erleuchteter Glaubensbekenner geltend zu machen, gegen letztere die die Philosophie immer von Neuem durchzudringende Glaubensbedürftigkeit.“ Vgl. auch Deeters: „Schelling's Geistesentwicklung“ S. 61—63, 74—75.

¹⁾ II, 4, 218, 205. — ²⁾ II, 1, 554 f. — ³⁾ II, 4, 215. — ⁴⁾ II, 1, 588.

die Gattung existirt nur in Personen. Auch von der Natur erwartet er, daß sie durchgeistet werde, was nur durch Persönlichkeiten möglich ist, die die Natur zu ihrem harmonischen Leibe gestalten. Erst dann sind wir vollkommen, wenn die Vernunft in uns persönlichen Charakter annimmt, wenn wir uns als Einzelwesen in den Dienst der Gattung, d. h. der der Gattung angehörigen Einzelnen stellen, und wenn unsere Vernunft, wie sie die Ideenwelt amspannt, so auch das Einzelne, Factische in großem, metaphysischem Zusammenhange betrachtend in sich aufnimmt.

Wie Schelling die Philosophie zur Erkenntniß des Zusammenhanges des Factischen erweitern will, so schreitet er damit auch dazu fort, das Vernunftnothwendige so zu denken, daß es nicht für sich besteht, sondern mit dem Einzelnen verbunden sein soll, wie ja die negative Philosophie selbst über sich hinaustreibt, um zu dem Seienden zu gelangen, und wenn sie als Wissenschaft reiner Vernunft sich für die gesammte Philosophie ausgäbe, alles Einzelne in das Allgemeine auflösen müßte, oder zu dem Einzelnen nur durch einen Abfall der Vernunft von sich selbst zu gelangen vermöchte ¹⁾. Die Vernunft selbst verlangt nach Realität, will in einzelnen Wesen concrete Gestalt gewinnen, in Persönlichkeiten, welche eben darum auch ethische Wesen sind, weil das Vernünftige in ihnen zu concreter Wirklichkeit wird, persönliche Formen gewinnt. So ist Schelling's Denken darauf gerichtet den Zwiespalt zwischen Historischem und Idealem, sowie zwischen Einzelem und Allgemeinem zu lösen.

Man wird nicht verkennen können, daß diese metaphysischen Principien entscheidend sind; das Verhältniß des Einzelnen und Allgemeinen muß als eine organische Einheit gedacht werden. Denn sonst kommen wir in der Ethik, wenn nur das Allgemeine Bedeutung hat, nicht über den negativen Charakter derselben, wenn nur das Einzelne Bedeutung haben soll, nicht über den Endämonismus hinaus; in der Religionsphilosophie aber kommen wir nicht zu einem Gott, der Geist ist, wenn nicht in ihm Unterschiede angenommen werden, die als unzerreißbare Größen zu einem geistigen Organismus verbunden sind, der aller Auflösung zuvorkommt ²⁾. Wenn die Philosophie des Unbewußten die beiden ersten Potenzen Schelling's, das Willkürliche und Nothwendige sich aneignet,

¹⁾ II, 1, 584, 587 f.

²⁾ Schelling verwirft die Einheit der Geaten und will einen Monotheismus, der die Einseitigkeit des Theismus und Pantheismus vermeide, da Gott nicht nur abstract Einer sein soll, aber auch nicht Alles, sondern Einer, der eine Mehrheit von Potenzen in sich vereint, Alleinbeit. II, 2, 77. II 3, 281, 223.

dabei aber den Geist als die zugleich über den Potenzen stehende Einheit, als Herrn seiner selbst (s. o. S. 36 f.) außer Acht läßt, so zeigt sie damit, daß sie durch den Naturalismus verleitet nur eine äußere mechanische Einheit beider Potenzen kennt, und es ist nicht zufällig, daß ihr die Einheit der Potenzen, statt zu geistiger Freiheit sich zu verklären, zum Medusenhaupt herabsinkt, welches Alles versteinert und das System im voraus vernichtet¹⁾. Denn nur als organische Einheit, die ihrer selbst mächtig ist, kann das Geistige begriffen werden. Weder die Willkür für sich, noch die Nothwendigkeit für sich können uns über die Natur erheben, und beide in Kampf gesetzt, lassen uns nur in einem traurigen Cirkel. Hartmann sagt wohl auch: Von der logischen Idee kommt das „Wie“, von dem Willen das „Daß“ in der Welt. Das Schlimme ist nur, daß der Wille sich gänzlich von der logischen Idee emancipiren kann; das ist bei Schelling unmöglich. Der Geist soll zwar gegen seine Potenzen wieder frei sein, allein doch nur auf Grund der Einheit der Potenzen, einer Einheit, die er als Geist ewig bewahrt. Er kann daneben die drei Potenzen auseinandertreten lassen, aber nicht um ihre Harmonie bleibend aufzulösen, sondern um sie in reicherer Weise herzustellen (s. o. S. 37), weil sie nie absolut von einander unabhängig werden²⁾. Nach Schelling bleibt Gott immer Herr der Potenzen. Nur die unzerreißbare Einheit der unterschiedenen Mächte, welche aller Trennung zuvor kommt, ist geistiger Art. In diesem principiellen Punkt hat Schelling klar gesehen und in seinem letzten System Gedanken ausgesprochen, die für die zum großen Theil naturalistische Gegenwart beherzigenswerth sind. Wie sehr es auf die metaphysischen Principien für die Philosophie ankommt, zeigen negativ auch die viel gelesenen Gedankencomplexe eines Hartmann und Schopenhauer, insbesondere sofern die Anschauung auch dieser Männer durch einen falschen Begriff des Unendlichen, das alles Endliche verschlingt, wesentlich mit bedingt ist. Mit Recht sagt Schelling³⁾: „Könnte man aus dem Staate und öffentlichen Leben Alles herausziehen, was darin Metaphysik ist, sie würden auf gleiche Weise zusammenbrechen. Wahre Metaphysik ist die Ehre, ist die Tugend, wahre Metaphysik ist nicht nur Religion, sondern auch die Ehrfurcht vor dem Gesetz und die Liebe zum Vaterland.“ Schelling will eine Metaphysik, die nicht dem Seienden, dem Wirklichen feindlich gegen-

¹⁾ Vgl. Hartmann, Philosophie des Unbewußten. U. Cap. XV. 776 f. Vgl. „Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer“ S. 49 Anm. S. 50 f.

²⁾ II, 3, 280. — ³⁾ II, 3, 27.

übertritt, sondern welche die Principien des Seienden enthalten soll, eine Metaphysik der Geschichte und der Natur. In der Geschichte und Natur ist noch mehr als wir mit Sinnen wahrnehmen und mit Händen greifen können, und gerade Schelling hat das Verdienst eine Metaphysik verlangt zu haben, welche eine Vereinigung des Ewigen und Geschichtlichen, des Realen und Idealen, des Einzelnen und Allgemeinen, des Endlichen und Unendlichen, ohne daß das Unendliche im Endlichen untergehe oder umgekehrt, möglich mache. Von hier aus ist seine Umwandlung in Gottesbegriff bedingt; deshalb ist Gott ihm absoluter Geist, weil in ihm Unterschiede in ewiger Einheit sein sollen, deshalb allein kann die Welt einen bleibenden Zweck haben; deshalb ist seine Anschauung zu der Höhe der Ethik und Religion emporgestiegen. Gott will nicht die Welt auflösen, denn sie stört sein absolutes Leben nicht; er will in ihr noch ein besonderes Leben führen in Geistern, die sich in ihm geeint und frei wissen und deshalb seine Thaten, die reale Entwicklung der göttlichen Mächte in der Welt durchschauend und mit dem göttlichen Weltbewußtsein, daß ich so sage, geeint sind. Was Schelling wollte, wird man nur billigen können; ob er es erreicht hat, in wie weit es ihm gelungen ist, seine Grundgedanken durchzuführen, ist eine Frage, deren Beantwortung wir uns in einem andern Zusammenhange vorbehalten. Hier kam es uns nur darauf an, aufmerksam zu machen auf die Höhe der Aufgaben, die Schelling sich noch in seinem Alter gestellt hat. Rastlos arbeitete dieser hochbegabte Geist bis an sein Ende, versenkt in die göttlichen Geheimnisse, die, in der Natur und Geschichte verborgen, nur für das geistige Auge offen und frei daliegen. Ein solches geistiges Auge, einen solchen Scherzblick hat er bis an sein Ende bewahrt, und man kann das Wort, das er von einem vor ihm hingschiedenen Freunde gesagt hat, auf ihn selbst anwenden: er ist in seiner Jugend gestorben.

Es ist endlich an der Zeit, daß der deutsche Geist, der in seiner bisherigen Geschichte sich vor den tiefsten Problemen nicht gescheut hat, die fast liegen gelassene Arbeit wieder aufnehme, nicht um die reiche Ausbeute empirischen Wissens, das angesammelt worden ist, bei Seite zu werfen, aber um es in einem größeren, metaphysischen Zusammenhange zu begreifen. Was hilft uns das neu erstandene Reich, das Reich der Sehnsucht der edelsten Geister der Nation, was helfen uns alle politischen Erfolge und der Ausbau unseres Staates, wenn in dem stolzen Reiche nicht ein ebenbürtiger Geist wohnt? denn

dann gleicht es jenem Colosse, den der König von Babylon im Traum sah; nicht mit dem bloßen Erkennen der sinnlichen Größen ist es gethan, und das bloß sinnliche Leben — das hat Schelling richtig erkannt, — ist ein Leben der Vereinzelung und Verwirrung. Von einem schwächlichen, weichlichen Pessimismus, der nichts ist als ein verkappter Eudämonismus, und von einem ebenso schwächlichen, offenen Eudämonismus müssen wir zurückkehren zu unseren alten Traditionen, müssen das Ewige, Bleibende, unendlich Werthvolle in den Erscheinungen der Geschichte und in der Natur — denn auch sie hat eine bleibende Bedeutung — erkennen und pflegen, damit wir nicht, eben jugendlich erstarkt, (Greise werden ¹⁾)! „Die Geschichte der deutschen Philosophie“, sagt Schelling, „ist von Anfang verflochten in die Geschichte des deutschen Volkes. Damals, als es die große That der Befreiung in der Reformation vollbracht, gelobte es sich selbst, nicht zu ruhen, bis alle die höchsten Gegenstände, die bis dahin nur blindlings erkannt waren, in eine ganz freie, durch die Vernunft hindurchgegangene Erkenntniß aufgenommen, in einer solchen ihre Stellung gefunden hätten. In den Schulen der Philosophen — wer gedenkt hier nicht Fichte's, wer nicht zugleich Schleiermacher's? — fanden Manche die Entschlossenheit, in den Kämpfen um Philosophie den Muth und die Besonnenheit, die sich nachher auf ganz anderen Schlachtfeldern erprobte. Auch später noch blieb Philosophie der Deutschen Ruhm und Erbtheil. Sollte nun diese lange ruhmvolle Bewegung mit einem schmähligen Schiffsbruch enden, mit Zerstörung aller großen Ueberzeugungen und somit der Philosophie selbst? Nimmermehr!“ ²⁾ „Die deutsche Nation strebt mit ihrem ganzen Wesen nach Religion, aber ihrer Eigenthümlichkeit gemäß nach Religion, die mit Erkenntniß verbunden und auf Wissenschaft gegründet ist.“

¹⁾ II, 4, 366. — ²⁾ I, 8, 8. 9.

Die Staatslehre der Vorreformatoren ¹⁾,

dargestellt von

Dr. R. Köhler,

Prof. am Predigerseminar zu Friedberg.

II. Die kirchliche Reformpartei.

Auf welchem Wege die Träger der kirchlichen Reformtendenzen des 14. und 15. Jahrhunderts zu einer höheren Schätzung der Staatsgewalt und ihrer Aufgabe geführt worden sind, ist von uns in der Einleitung bereits angedeutet worden. Das päpstliche Schisma und das unsägliche Verderben, welches die Folge davon war, zwang alle Vessergeistnnten, auf Wege zur Abhülfe zu sinnen. Man mußte darauf denken eine Instanz zu finden, welche angerufen werden könne, wenn der Papst selbst die Kirche ins Verderben führe. So geschah es, daß alte Erinnerungen wach wurden, und Anschauungen, welche in früheren Perioden das kirchliche Leben beherrscht hatten, sich noch einmal eine Zeit lang kräftig geltend machten. Schon Marsilius von Padua und Occam hatten auf das die Gesamtkirche vertretende allgemeine Concil als die letzte Instanz zur Entscheidung kirchlicher Fragen hingewiesen. Eben diesen Gedanken ergriff die Partei, welche seit dem Ende des 14. Jahrhunderts auf eine kirchliche Reformation hinarbeitete. Gegenüber dem monarchisch = päpstlichen erhob sich das aristokratisch = bischöfliche Princip. Von dem allgemeinen Concil, der Repräsentation der bischöflichen Aristokratie, hoffte man die Vesserung der schweren Schäden der Kirche, und in es verlegte man darum den Schwerpunkt der kirchlichen Gewalt ²⁾.

Indem von den Vertretern dieser Richtung gegen den päpstlichen

¹⁾ S. Jahrb. f. D. Th. XIX. S. 353 u. ff.

²⁾ Daß die in Rede stehende Richtung im Grunde nur eine Rückkehr zum Alten, nicht eine Weiterentwicklung darstellte, läßt deutlich die weiter unten zu nennende Schrift des Heinrich v. Hessen erkennen. Der Verfasser streitet (Cap. 12) gegen die Einrede: die Concilien seien nicht mehr zeitgemäß, ehemals seien sie zweckmäßig gewesen, jetzt aber außer Gebrauch gekommen, indem jetzt die Fürsorge für die Kirche dem Papst und den Cardinälen allein vorbehalten sei. Er hat gegen diese sowie gegen andere Einreden (ein Concil werde ohne Erfolg sein, es könne in Judicialsachen irren) zunächst den Opportunitätsgrund: es ist keine andere Instanz zur Hebung des Schismas vorhanden (Cap. 13). Man sieht, wie das practische Bedürfnis dazu drängte, auf frühere Anschauungen zurückzuweisen.

Absolutismus die Natur der Kirche als eines gegliederten Organismus geltend gemacht wurde, lag es nahe, auch das Laienelement in irgend einer Weise als ein Glied dieses Organismus, und darum mit einem beziehungsweise selbständigen Leben begabt und zur Mitharbeit an der Besserung des Gemeinlebens berufen, zu erkennen. Dies um so mehr, als das praktische Bedürfniß dazu hindrängte, sich nach einer Macht umzusehen, bei der eine Stütze und ein Rückhalt zur Ueberwindung der übermächtigen, allen Reformversuchen beharrlich widerstrebenden Papstgewalt zu finden wäre.

So sehen wir die Männer, die aus religiösem Heilsbedürfniß in jenem Zeitalter an der Reform der Kirche arbeiten, mit den Politikern, deren Anschauungen unser erster Abschnitt dargestellt hat, in der Tendenz zusammenzutreffen, die Würde und den selbständigen Beruf des Staates gegenüber den kirchlichen Herrschaftsansprüchen zur Geltung zu bringen.

1. Ursprung und Aufgabe des Staates.

Der Ursprung des Staates wird, in Uebereinstimmung mit den meisten der Politiker, auf den Vertrag zurückgeführt. Aus einem gesellschaftslosen Urzustande, in dem sich die Menschen ursprünglich befanden, sind sie, geleitet von der Erkenntniß, daß der Mensch zum Zwecke des Gutes (ad bene vivendum) der geselligen Verbindung mit seinesgleichen bedürfe, heraustrgetreten und haben die Gesellschaft gegründet. Um Frevel und Gewaltthat abzuwehren, wodurch die gesellige Gemeinschaft verletzt und der Frieden gestört wurde, haben sie sodann die höchste Gewalt auf Einen übertragen, damit dieser die Schwächeren vor Verletzung schütze und den Frieden erhalte. So lehrt Aeneas Silvius¹⁾, mit ihm übereinstimmend Nikolaus v. Cusa²⁾: Da alle Menschen von Natur frei sind, so entsteht alle Herrschaft durch Uebereinkunft und freiwillige Unterwerfung; aus dem Gesellschaftsvertrage fließt der Anspruch der Könige auf Gehorsam. Wohl geordnete und rechtmäßige Regierungen werden daher durch

¹⁾ Aen. Silvius, de ortu et autoritate Imp. Romani c. 1. 2 (bei Schard. syl. p. 391).

²⁾ Nic. Cusan., de cath. concordantia II, 14 (ib. 309.) Cum natura omnes sint liberi bene omnis principatus — est a sola concordantia et consensu subjectivo. Generale proutum societatis humanae est obtemperare regibus suis. — Tunc ordinata et recta domum et praesidentiae per electionem constituntur.

Wahl besetzt. Zur Errichtung jenes Vertrages aber wurden die Menschen durch das ihnen von Natur innewohnende Bewußtsein geführt, daß das gemeinsame Leben ihrem Nutzen diene, wozu noch kommt, daß die geistig Begabteren ein natürliches Uebergewicht über die Anderen haben, vermöge dessen sich diese leicht ihrer Autorität unterwerfen ¹⁾).

Häufig wird auf diese Anschauungen namentlich da zurückgegangen, wo der Versuch gemacht wird auch auf die Kirche die Vertragstheorie anzuwenden. Man betrachtet die Kirche dann nach der Analogie des Staates und überträgt auf sie, was von jenem als feststehende Voraussetzung gilt. So Heinrich von Hessen (oder von Pangenstein), der Erste, der im Namen der kirchlich reformatorischen Richtung (in seinem Werke *Consilium pacis*. 1381 ²⁾) die Forderung eines allgemeinen Concils ausgesprochen und systematisch begründet hat. Die principielle Betrachtung, von der er dabei ausgeht, ist diese: In einem jeden Collegium, also auch in der Kirche, ist die Gesamtheit der Glieder die letzte Instanz, auf welche in schwierigen Fällen zurückgegangen werden muß, theils weil durch das Zusammenwirken Vieler eher das Richtige gefunden wird als durch einen Einzelnen, theils weil das, bei dessen Zustandekommen Alle mitgewirkt haben, um so eher die allgemeine Anerkennung finden wird (Cap. 13.). Das Papstthum erwächst aus der Kirche als Gesamtheit; die Cardinäle handeln, indem sie den Papst wählen, als Beauftragte der Kirche; im Nothfall kann ihr Wahlrecht zuletzt an das gläubige Volk devolviren (Cap. 14), welches sonach als die eigentliche Quelle der im Papst vereinigten Kirchengewalt erscheint. Nach Nitz. v. Cusa ³⁾ ist die Stellung des Bischofes in der Kirche dieselbe wie im Staate die des Staatsoberhauptes (*illius, cui Respublici commissi est*). Wie das Heer sich selbst einen Führer setzt, und dieser sodann kraft der allgemeinen Zustimmung die Macht zur Leitung des Ganzen in sich vereinigt (*omnium consensum in se gestans una praesidentialis publica persona existit*), ebenso wird, laut Hieronymus,

¹⁾ Ib. III, 1 (p. 319). *Omnibus — apertum est, ut intelligerent homines, maxime eorum utilitati consolidates conferre. — Sed cunctipotens Deus fatuis et stultis quandam naturalem servitutem adpouit, per quam facile credam sapientibus, ut sic ipsorum adiutorio gubernentur.*

²⁾ *Consilium pacis de unione ac reformatione Ecclesiae in Concilio universalis quaerenda*, bei v. d. Hardt, *magn. Concilia Constantiensia* II, p. 7. 199.

³⁾ *De cath. concord.* I, 6.

der Bischof zum Vorsteher seiner Kirche bestellt. Alle ihm Unterworfenen sind in ihm geeinigt; er ist das belebende Princip, gleichsam die Seele dieses Leibes, der Vertreter und die persönliche Darstellung der Gesamtheit (*eos figurat et repraesentat, quia publica persona*). Uebrigens konnte, wie Zabarella ¹⁾ sagt, die Kirche ihre Gewalt nicht in der Weise übertragen, daß sie aufgehört hätte dieselbe zu besitzen, so wenig als das römische Volk, indem es seine Souveränität auf den Kaiser übertrug, für sich auf dieselbe verzichtet hat, so daß es sie nicht jederzeit zurückfordern könnte. Das nämliche Argument macht noch zur Zeit des Baseler Concils der Bischof Andreas von Magora ²⁾ zur Begründung des Rechtes der Kirche, den Papst abzusetzen, geltend. Denn die Kirchengewalt ruht in der gesamten Kirche, sowie nach Aristoteles die Staatsgewalt in der Gesamtheit der Bürger oder deren Mehrheit ruht ³⁾.

Es giebt ein Recht zum gewaltsamen Widerstand gegen den König, welcher den Vertrag, kraft dessen er zur Herrschaft gelangt ist, nicht hält. Unerträglich wäre es — so lehrt Heinrich von Hessen ⁴⁾ — wenn nicht in Fällen, wo der Fürst den Staat und das Volk ins Verderben stürzt, dem letzteren das Recht zustehen sollte, dem König, welcher dann ein Feind des Staates ist, zu widerstehen. Gerson lehrt ⁵⁾: dem tyrannischen Papste ist die Kirche so wenig zum Gehorsam verpflichtet wie das Volk dem tyrannischen Könige; wo es sich um das Wohl der Kirche oder sonst eines Gemeinwesens handelt, da sind die Regierenden dem Urtheil der Regierten unterworfen, sobald sie ihre Gewalt zum eigenen Vortheil mißbrauchen. Hier gilt die Regel: *Frangenti fidem fides frangatur eidem*. Denn, sagt Peter v. Ailly ⁶⁾, der König, der den Vertrag, wodurch ihm die Gewalt übertragen wurde, nicht hält, kann auch nicht verlangen, daß derselbe von dem Mitcontrahenten, dem Volke, gehalten werde.

Da der Widerstand gegen den Fürsten, welcher zum Tyrannen geworden ist, kann unter Umständen bis zur Tödtung desselben gehen. Zwar hat das Concil von Kostnitz die Lehre des Johannes Parvus, welcher den Tyrannenmord unbedingt für erlaubt erklärt

¹⁾ Franc. de Zabarellis, de schismate Pontif. 1406, bei Schard. syll. p. 245. Er beruft sich auf L. 3 si quis in principio, D. de legat.

²⁾ Andr. Magor, gubernaculum Conciliorum, v. d. H. VI. 266 sq.

³⁾ Ib. p. 260. — ⁴⁾ Cap. 15. 1 c.

⁵⁾ Gerson, de reformat. Eccl. in Conc. universali, v. d. H. I, 121.

⁶⁾ P. de Ailly co. monita de necessitate reformat. Eccl. v. d. H. I. 298.

hatte ¹⁾, verworfen. Indessen lautet die Entscheidung, zu welcher das Concil erst nach großen Schwierigkeiten und Weiterungen gelangt ist, so unbestimmt und so vielfach verlausulirt, daß eine principielle und unbedingte Verwerfung des Tyrannenmordes darin unmöglich gefunden werden kann. Daß jeder Tyrann erlaubter und verdienstlicher Weise von jedem seiner Vasallen oder Unterthanen, auch durch Nachstellung und Hinterlist und ungeachtet eines Eides oder eines mit ihm eingegangenen Bündnisses, ohne ein Urtheil oder ein Gebot irgend eines Richters abzuwarten, getödtet werden könne und müsse ²⁾, — so lautet der vom Concil als feyerlich verworfene Satz. Keineswegs ist dadurch ausgeschlossen, vielmehr stillschweigend vorausgesetzt, daß manche Unterthanen unter bestimmten Voraussetzungen, ohne Anwendung unredlicher Mittel oder nach förmlichem Urtheilspruch den Tyrannen zu tödten ermächtigt, wenn auch nicht eben verpflichtet seien, wie denn auch bei den Verhandlungen über die Lehre des Joh. Parvus die Meinung laut geworden war, daß dieselbe das Ansehen großer Doctoren für sich habe ³⁾.

Consequent konnte übrigens jene Analogie in der Begründung der kirchlichen und der Staatsgewalt, wenn auch, wie wir gesehen haben, gerade hierauf nicht selten die Veredlung der Kirche zum Widerstand gegen den seine Gewalt mißbrauchenden Papst gegründet wurde, nicht durchgeführt werden.

Die katholische Grundvoraussetzung, daß die Kirche, außerhalb welcher es kein Heil giebt, eine sichtbare Institution sei, von Christus nicht bloß ihrem inneren Geist und Leben, sondern auch der äußeren Form und Ordnung nach begründet, wird überall festgehalten.

¹⁾ Die durch Joh. Parvus angeregte Streitfrage bezog sich zunächst nur auf den Fall, daß ein Fürst, welcher Vasall eines anderen Fürsten war und gegen diesen sich auflehnte, zu Gunsten des Oberherrn von einem Unterthanen getödtet wurde. Indessen redet die Entscheidung ganz allgemein und ohne Beschränkung auf besondere Fälle von der Ermordung des Tyrannen.

²⁾ *Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcumque Vasallum suum vel subditum, etiam per insidias et blanditias et adulationes, non obstante quocumque iuramento seu confederatione facta cum eo, non expectata sententia vel mandato iudicis cuiuscumque.* v. d. H. IV. p. 410. Vgl. die Assertionen des Johannes Parvus in Gersonii opp. V. p. 335.

³⁾ *Quia tamen dictae assertiones non sunt tamquam erroneae condemnandae, eo quod de earum possibilitate sine evidenti contradictione fidei S. Scripturae et bonorum morum sunt opiniones graves magnorum Doctorum eas asserentium probabiles, ut praefertur testimonio Scripturarum naturalium, moralium et divinarum.* Gerson. opp. V. p. 360.

So ist Heinrich von Hessen zwar der Ansicht, daß die Kirche auch ohne Christi Einsetzung sich ein sichtbares Oberhaupt hätte geben können, ja unfehlbar gegeben haben würde, da die monarchische Regierungsform die beste sei, erkennt jedoch an, daß thatsächlich die Existenz des Papstthums auf der Vorschrift und Einsetzung Christi beruhe ¹⁾. Gerson ²⁾ verwirft ausdrücklich die Meinung, daß die Kirche die Macht habe, sich aus sich selbst heraus die hierarchische Ordnung der Aemter und Würden zu geben, und hält es für nothwendig seinen Vorgänger Heinrich von Hessen gegen den Verdacht in Schutz zu nehmen, daß er diese Meinung habe aussprechen wollen. Die hierarchische Ordnung der Kirche sei übernatürlichen Ursprungs, hervorgegangen aus dem freien Wohlgefallen ihres Stifters. Die Analogie mit dem Staate weist Gerson geradezu ab: die ganze Menschheit zusammen wäre nicht vermögend gewesen sich ohne Christus das Priesterthum zu schaffen, wie sie weltliche Herrschaften begründen konnte und kann ³⁾. Ein Staat kann seine Verfassung ändern, z. B. aus einer Monarchie zur Aristokratie werden; nicht so die Kirche, welcher die monarchische Regierungsform wesentlich, weil von Christus angestiftet ist ⁴⁾. Peter v.illy spricht aus ⁵⁾: die Verschiedenheit der Aemter, Stände, Stufen und Würden in der Kirche beruht nicht auf der Autorität der Kirche oder irgend eines Menschen und kann daher auch nicht von ihr beseitigt werden. Es muß eine hierarchische Ueber- und Unterordnung stattfinden und muß eine höchste Autorität, die päpstliche, bestehen, Alles zufolge der Einsetzung Christi. Und Jakob Almain, welcher nachmals die Analogie des Ursprungs der Kirchengewalt und der Staatsgewalt theoretisch behauptet ⁶⁾, macht doch gleich-

¹⁾ Cons. pac. c. 14.

²⁾ In der *Propositio*, die er Namens der Pariser Universität den zum Concil nach Pisa reisenden englischen Abgesandten (1408) vorlegte. *Opera* Antv. 1706 II, p. 128.

³⁾ Gerson, tract. de potest. eccl. Cons. 9. v. d. H. VI, p. 101. Nec congregatio totius universitatis hominum secluso Christo potuisset sibi potestatem hujus modi insinere, quemadmodum potuit vel posset instituere sibi potestatem Ducatum, comitatum et Baroniarum, et ita de reliquis potestatibus pure secularibus.

⁴⁾ Gerson, de auctoritate Papae ab Eccl. Opp. II, p. 213.

⁵⁾ Petr. de Alliaco, tract. de ecclesiast. potest. v. d. H. VI, 29, 30.

⁶⁾ J. Almain tract. de autorit. Eccl. et Concil. adv. Thomam de Vio (in Gerson, opp. II, p. 221: Quemadmodum Deus condens humanum genus, indidit ei naturalem potestatem jurisdictionis ad finem naturalem et non alieni supposito regulariter de e enim potestas communicata est particularibus sup-

zeitig das Zugeständniß: Christus ist der Kirche zuvorgekommen, indem er, was andernfalls die Kirche auch von sich aus gekonnt hätte, den Petrus bestellte, an ihrer Statt die ihr ursprünglich übergebene Gewalt auszuüben ¹⁾).

Hienach konnte doch von einem Vertragsverhältniß zwischen der Kirche und dem Papste nur in einem wesentlich andern Sinne die Rede sein als von einem solchen zwischen Fürst und Volk ²⁾. Und wenn andererseits die Staatsgewalt in der bekannten, an Aristoteles anknüpfenden Weise mittelbar auf Gott als die letzte Ursache zurückgeführt wurde ³⁾, so stand die ihr solchergestalt eingeräumte religiöse Legitimation weit hinter der zurück, die man bei der Kirchengewalt anerkannte. Immer blieb der Staat zunächst ein Werk menschlicher

positis a communitate, qui sunt velut communitatis ministri in exercitio illius jurisdictionis), ita Christus regenerans Ecclesiam ad finem supernaturalem ei illam potestatem positivam ad illum finem communicavit, quam posset, et etiam teneretur, cum non semper possit esse congregata, alicui supposito, communicare, qui ut minister Ecclesiae hanc potestatem exerceret.

¹⁾ Ibid. (Er beruft sich auf Heinrich v. Heffen, p. 993. Vereinzelt steht es da, wenn der Pariser Doctor Joh. Breviscoxa tract. de fide, Ecclesia, Rom. Pontif. et Conc. generali, in Gers. opp. I, p. 876 bezüglich der Regierung der Kirche geradezu zu behaupten wagt: Christus nequaquam in his regulam certam tradidit. — Communitas autem fidelium in hoc Papam sibi praefecit. Alle hierarchische Unterordnung beruhe auf freier Uebereinkunft (p. 880).

²⁾ Um gleichwohl die Uebertragungstheorie in irgend einer Weise festhalten zu können, sah man sich von diesem Standpunkte aus zu mancherlei Vermittelungsversuchen genöthigt, welche doch schließlich das Wesentliche des päpstlichen Standpunktes unangetastet ließen. Causaliter und finaliter, wurde gesagt Petr. de Alliaco, de eccl. potest. l. c. 57 sqq., ruhe die kirchliche Gewalt allerdings in der Kirche, nämlich so, wie der Effect in seiner Ursache oder in seinem Endzweck enthalten sei, d. h. sofern der Papst seine Macht nicht seinerwegen, sondern wegen der Kirche, zum Zweck ihrer Erbauung besitze. Aber im eigentlichen Sinn besitze die Gültigkeit der kirchlichen Gewalt doch nur der Papst, wenn auch nicht so, daß sie von seiner Person nicht getrennt werden könnte (inseparabiliter). Gerson (de pot. eccl. Cons. II, p. 111) führt das weiter dahin aus: die Gültigkeit der Gewalt ruht in dreifacher Weise in der Kirche, einmal sofern sie ihren Endzweck in der Erbauung der Kirche hat, dann sofern die Kirche die Personen, von denen sie auszuüben ist, zu bezeichnen hat, endlich sofern dieselbe ihre Ausübung zu überwachen hat.

³⁾ Sive docente natura sive Deo volente totius naturae magistro, felen die Menschen in den gesellschaftlichen Zustand eingetreten, sagt A. Silvius de ortu et autorit. Imp. Rom. c. I. . Mik. v. Cusa findet, daß die Einsicht, das gemeinsame Leben sei ihrer Wohlfahrt dienlich, die Menschen divina omnibus gratiose collata lege mitgetheilt sei (de cath. concord. III, 1).

Berechnung und, mehr oder weniger, Willkür, die Kirche dagegen, die durch unmittelbar göttliche That ins Leben gerufene Institution ¹⁾).

Aus dem angegebenen Ursprung des Staates folgt, daß die Gesetzgebung ein Recht der Gesamtheit, beziehentlich der Mehrheit unter dieser ist; denn was Alle angeht, muß von Allen genehmigt werden. Auch wird die Mehrheit vermöge ihres natürlichen Triebes immer für die Erhaltung des Staates sein und immer das Rechte treffen ²⁾. Doch ist dies keineswegs im demokratischen Sinne gemeint. Die beste Regierungsform ist vielmehr die aristokratische (*civitas aristocratizans*): die Gesetzgeber und Leiter des Staates sind hier die Weisen, deren Urtheil sich die minder Begabten immer unterwerfen werden ³⁾. Mit der aristokratischen soll sich die monarchische Regierungsform verbinden. Die Gewalt des Fürsten soll jedoch nicht erblich sein, sondern durch Wahl verliehen werden. Er ist den Gesetzen, welche er mit den geistlichen und weltlichen Großen des Staates zu vereinbaren hat, unterworfen und hat sie zur Ausführung zu bringen; denn das Gesetz ist der Ausdruck des Volkswillens, nach dessen Richtschnur der König seine Gewalt auszuüben hat. (*Quoniam est constitutio regula, secundum quam subjecti potestatem regis ordinatam esse volunt.*) Auch soll der König beständig, wie der Papst von den Cardinälen, von einem Rathe umgeben sein, welcher die Unterthanen vertritt und deren Wohl zu schützen hat ⁴⁾. Die Adelsaristokratie ist das politische

¹⁾ Jac. Almain, de autorit. Eccl. et Conc. (in Gersonis opp. II, p. 980). Una potestas laicalis est naturalis quantum ad institutionem, altera (pot. ecclesiastica) supernaturalis, — una ad finem naturalem, altera ad supernaturalem. — Gerson, de ref. Eccl. p. 103. Caesar terrena moderatur et lutea fignmenta judicat, haec probans, illa conterens. Sane filios hominum decent arma et sagittae, filios Dei orationes, vota et sacrificia.

²⁾ Nic. Cusan. l. c. III, 1. Dum communi consensu res pro conservatione Reip. tractantur, major pars populi civium aut heroicorum a recta via ac pro tempore utili non deficiet: alioqui contingeret naturalem appetitum frustrari.

³⁾ Id. ib. Et sic naturali quodam instinctu praesidentia sapientum et subjectio insipientum redacta ad concordiam existit per communes leges, quarum ipsi sapientes maxime auctores, conservatores et executores, aliorum omnium ad hoc per voluntariam subjectionem concurrente assensu.

⁴⁾ Alles nach Nic. Cusan. ib. III, 12. Nach demselben (ib. II, 18) sollen die Cardinäle als gewählte Vertreter der Provinzialkirchen anstatt des Concils, welches nicht immer versammelt sein kann, den Papst beständig umgeben, und soll letzterer an deren Mitunterschrift gebunden sein.

Joel, das man im Auge hat ¹⁾). Wie nahe die ganze Anschauung sich mit den Tendenzen berührt, die gleichzeitig in der Kirche nach Geltung rangen, leuchtet ein. Auch hier würde es, wenn die Bestrebungen der Reformpartei von Erfolg gewesen wären, schließlich zur Aufrichtung einer Adelsaristokratie gekommen sein, zu welcher sich der Monarch, der Papst, in einem ähnlichen Verhältniß befunden hätte wie nach jener politischen Idee der König zu den Großen seines Reiches, als der abhängige und vielfach beschränkte Ausführer ihres Willens. Die Zeit war freilich weder auf dem einen noch auf dem anderen Gebiete solchen Bestrebungen günstig.

Daß der König, sofern er den Grundvertrag, auf dem seine Stellung beruht, nicht hält, abgesetzt werden kann, folgt aus dem ganzen Verhältniß, wie es gedacht ist, von selbst ²⁾). Aber nicht bloß dadurch, daß der Regent den Unterwerfungsvertrag einhalten muß, soll die Gehorsamspflicht der Unterthanen beschränkt sein, sondern auch dadurch, daß er die Gesetze des Rechtes und der Sittlichkeit nicht verletzen darf. Bei ungerechten Kriegen sind die Unterthanen nicht schuldig ihrem Fürsten zu folgen; in Zweifelsfällen sollen sie sich über das Recht oder Unrecht des Krieges durch Erfahrene (*peritiores*) belehren lassen ³⁾). Diese *peritiores* können Niemand anders sein als die Priester, die Weichväter, welchen mithin die Entscheidung, wie weit im einzelnen Fall der Gehorsam der Unterthanen sich zu erstrecken habe, in die Hände gelegt wird.

Die Aufgabe der Obrigkeit fand A. Silvius in der Uebung des Rechtes. Wie das Königthum aus dem Bedürfniß der Sicherung gegen Unrecht und Gewaltthat entstanden ist, so ist nach ihm die Aufgabe des Königs, die Unterdrückten zu beschützen, Gewalt und Unrecht zu verhüten und zu dem Ende die Gerechtigkeit zu pflegen, was durch die Vertheilung von Lohn und Strafe geschieht ⁴⁾). Aehnlich findet Alf. v. Clemangis die Hauptaufgabe des Königs darin, Ruhe und

¹⁾ Alf. v. Clemangis (*de lapsu et reparat. justit. Opp. ed. Lydins. p. 591*) findet das Heilmittel für das tief zerrüttete französische Reich in der Zusammenberufung der Reichsstände und ist der Hoffnung, daß deren Mehrheit, *Spiritu Sancto praeventa et directa, ad publicam patriae salutem aspirabit*, ganz so, wie die Rettung der Kirche von dem Sencil und dessen unfehlbaren Beschlüssen erwartet wurde.

²⁾ Petr. de Alliaco, *monita v. d. H. I.*, 298. Gerson, *de reform. Eccl. ib. p. 121.*

³⁾ Voladomiri de Cracovia *demonstrat. ordini Teuton. opposita*, v. d. H. II, p. 21.

⁴⁾ Aen. Silv. I. c. c. 3.

Frieden zu erhalten und die Störer der Ordnung zu strafen ¹⁾. Ebenso Gerson: er nennt die Fürsten Aerzte, Wundärzte, Vollstrecker des göttlichen Willens zur Rache über die Uebelthäter ²⁾. Doch blieb man hierbei im Allgemeinen nicht stehen. Den Theologen lag eine tiefere, sittliche Auffassung des Verhältnisses nahe. Danach wurde gelehrt: Aufgabe des Königs ist die Pflege der Wohlfahrt und Glückseligkeit des Volkes, und zwar nach allen Seiten hin. Er soll nicht bloß im Aeußeren das Volkswohl befördern, indem er Ruhe und Sicherheit aufrecht erhält, die materiellen Interessen pflegt und für Zucht und Sitte im äußeren Lebensverkehr sorgt, sondern er soll seine Fürsorge auch auf die Förderung wahrer Bildung und Sittlichkeit, sowie darauf richten, daß die wahre Verehrung Gottes öffentlich gelehrt werde. Denn der König hat die Aufgabe, das ihm untergeordnete Volk nach jeder Richtung zur Erreichung seiner Bestimmung hinzuführen ³⁾.

2. Der kirchliche Beruf der Obrigkeit.

Die dargestellte Zweckbestimmung der Obrigkeit führte sehr leicht darauf, derselben auch hinsichtlich des religiösen und kirchlichen Lebens der Unterthanen einen Beruf zuzuschreiben. Denn die Wohlfahrt der Unterthanen, welche die Fürsten herbeiführen sollen, umfaßt in erster Linie die Erlangung des ewigen Heiles, wofür die Anstalten der Kirche

¹⁾ Nic. de Clemangis, de lapsu et repara. justit. c. 17. (I. c. p. 55.)

²⁾ Gerson, de modis uniendi ac reformandi Eccl. Opp. II, p. 187. Nam in curatione universalis Ecclesiae et pace et tranquillitate totius Reip. ipsi seculares Principes sunt patres, sunt medici, sunt chirurgi, Dei executores summi, quos Deus posuit ad suas injurias vindicandas.

³⁾ So der Wiener Theologe Nikol. v. Dinkelsbühl (Gesandter des Herzogs Albrecht V. von Oesterreich) in seiner zu Konstanz gehaltenen Rede de auctoritate Imperatoris, v. d. II. II, p. 184, 185. Regere populum est, ipsum in finem suum dirigere et pro posse perducere. Finis vero populi est salus ejus atque felicitas. Quae est triplex. Prima politica, quae in tribus consistit: primum est pax et tranquillitas. — secundum est sufficientia necessariorum ad transigendam praesentis temporis vitam. — tertium est exterioris conversationis hominum decencia et honestas. Secunda felicitas dici solet moralis. Et similiter in tribus consistit. Primum est plenitudo cognitionis coelestium et subcoelestium per scientiam et fidem. Secundum est virtutum omnium iuge exercitium. Tertium est veri cultus Dei publicum et solemne praeconium. Populus enim, qui in his tribus constanter perseverat, vere moraliter felix est, quamvis adhuc diminute respectu felicitatis tertiae, scilicet praemiatoriae. In qua est ablatio omnis mali et conservatio omnis boni.

die Mittel darbieten. Daher muß die Fürsorge für diese vor allen Dingen dem Fürsten angelegen sein ¹⁾. Man ging auf das Vorbild und die Aussprüche der christlichen Kaiser des alten Römerreiches zurück, welche, wie namentlich oft Justinian in den Novellen, das Wohl der Kirche als eine Hauptaufgabe des Regenten betrachtet hatten, und lehrte: die Obrigkeit hat ihre Fürsorge auf beides, sowohl den geistlichen als den weltlichen Stand, zu erstrecken ²⁾. Sie soll zur Ehre Gottes und zum Heile des Volkes Eintracht und Wahrheit pflegen und Zwietracht und Ungerechtigkeit aus dem Gottesstaate der Christen entfernen (*a civitate Dei fugare*) ³⁾. Die Fürsten sind schuldig für die Reformation der Kirche thätig zu sein, indem sie nicht nur selbst ihren Unterthanen mit dem Beispiel eines sittlichen Wandels vorangehen, sondern auch Zauberei und Hexerei ausrotten und überhaupt Alles, was zur Erhöhung des Glaubens, zur Ehre des Gottesdienstes und zur Besserung des Zustandes der Kirche dienlich sein kann, befördern ⁴⁾. Man berief sich auf Aussprüche des kirchlichen Rechtes, wonach die weltliche Gewalt schuldig sei der kirchlichen Autorität mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln zu Hülfe zu kommen und einst wegen der Kirche Gott Rechenschaft werde geben müssen ⁵⁾. Beide Gewalten, die geistliche und weltliche, wenn auch in ihrem Verufe verschieden, sollen sich gegenseitig fördern und unterstützen ⁶⁾; es kann in der Kirche anders nicht wohl stehen, als wenn die königliche und die priesterliche Gewalt sich zu ihrer Wohlfahrt vereinigen ⁷⁾. Die Obrigkeiten führen nicht umsonst das Schwert, sondern sollen es ge-

¹⁾ Nic. Cusan. l. c. III, 7 (p. 362).

²⁾ Nic. de Dinkelsbühl l. c. p. 182. *Ad Imperat. Celsit. pertinet cura et sollicitudo circa bonam habitudinem utriusque status, scil. spiritualis et secularis, juxta illud Justiniani Imp. in Authenticis Coll. I.: Nihil sic erit studiosum Imperatoribus sicut sacerdotum honestas, cum utique et pro illis ipsi Deo semper supplicent.*

³⁾ So Heinrich v. Hessen in seinem *Consil. pac. ib.* p. 13 mit Bezugnahme auf den Vorgang der alten westgothischen Könige und verschiedene Stellen der Novellen.

⁴⁾ Petr. de Alliaco, *Canones reformandi Ecclesiam*, ib. I, p. 430.

⁵⁾ Andr. Lascharii (*Reg. Polon. ad Constant. Conc. Legati*) *oratio de pace et unione Eccl.*, v. d. II. II, p. 174. Die Stelle ist Caus. 23. qu. 5. c. *Principes* (von *Sfidorus*).

⁶⁾ Nic. Cusan. l. c. III, 41 (p. 388).

⁷⁾ Andr. Mayor. l. c. I. I (p. 140) mit Berufung auf die Stelle des *Sfidorus*.

brauchen, um die Unbilden, welche Christo und seiner Kirche zugesügt werden, abzuwehren ¹⁾).

Dies ist jedoch nicht im Sinn eines dem Staate über die Kirche zustehenden Schutz- oder Aufsichtsrechtes zu verstehen; der Begriff des Staates als einer außer oder gar über der Kirche bestehenden selbstständigen Institution ist den Männern der kirchlichen Reform fremd. Sie kennen nur die Obrigkeit, und zwar als einen Bestandtheil, ein Glied des kirchlichen Organismus, näher als ein untergeordnetes, dienendes Glied. Die Kirche ist eine äußere Institution, ein *regnum*, und zwar das *regnum perfectissimum et regulatissimum* ²⁾. Die ihr von Christus angestiftete hierarchische Ordnung umfaßt die drei Stufen: zuoberst das Papstthum, sodann das Bisthum und Priesterthum, endlich den Laienstand. Diese Stufenfolge ist das Abbild der himmlischen Hierarchie, wo gleichfalls (nach Dionysius) die drei obersten Engelnhöre die drei hierarchischen Acte (*purgare, illuminare, perfectere*) an den niederen ausüben, ohne daß sie an ihnen ausgeübt werden, die drei mittleren sich nach oben hin passiv, nach unten activ verhalten (*hierarchizantur et hierarchizant*), die drei unteren aber nur passiv sind (*hierarchizantur et non alios angelos hierarchizant*). Demgemäß bildet das Laienthum das leidende Object für die hierarchische Thätigkeit der oberen Stufen, das Priesterthum aber den Canal, durch welchen von der höchsten Quelle aller geistlichen Segnungen, dem Papste, diese herniederströmen ³⁾. Auf jener untersten Stufe der kirchlichen Hierarchie ist nun auch die Stelle der Obrigkeit: die Gesamtheit des christlichen Volkes setzt sich die Obrigkeit ⁴⁾, deren Sphäre, weil sie nur die natürlichen, zeitlichen Beziehungen des Lebens umfaßt, mit derjenigen der kirchlichen Gewalt an Höhe und Werth nicht zu vergleichen ist ⁵⁾, welche vielmehr wie das gesammte Laienthum

¹⁾ Id. ib. p. 187.

²⁾ So der Theologe Stephan v. Prag in seiner zu Konstanz gehaltenen Rede de maturanda Eccl. emendatione, v. d. II. I, p. 835, 836.

³⁾ Gerson, de potest. eccl. Cons. 9. v. d. II. III, p. 104.

⁴⁾ Nic. Cusan. l. c. III, 1 (p. 356). Ex unica incorrupta Ecclesia sive congregatione hominum, ex purissimo consensu prodire debet verus principatus. Das Laienthum erwächst aus der Kirche, indem sich das christliche Volk den Laien setzt; mithin bildet es einen Bestandtheil der Kirche.

⁵⁾ Gerson, orat. de Conc. autoritate, v. d. II. II, p. 271. Ecclesiastica unitas ad unum caput secundarium, quod dicitur summus Pontif., Christi vicarius, forecundior est, multiplexque, copiosior et maior, quam -- si congregatio civilis sub uno Rectore, Rege vel Imperatore. -- Id. de modis uniendi ac re-

der Leitung der letzteren unterworfen sein muß. Die Ansicht, daß die Kirche jemals ohne Priesterthum sein oder auch nur hypothetisch ohne solches gedacht werden könne ¹⁾, wird bestimmt zurückgewiesen ²⁾. Das Priesterthum mit dem Papst an seiner Spitze nimmt in der christlichen Gemeinschaft die Stelle des Hauptes ein, seine Sache ist die Lenkung und Leitung des Ganzen; das weltliche Fürstenthum, an dessen Spitze der Kaiser steht, hat als der Arm zu schützen und zu wehren; das christliche Volk, entsprechend den Füßen, hat das Ganze durch seine Arbeit zu erhalten und zu tragen. So setzte ein Redner dem Concil zu Konstanz auseinander ³⁾. Wir haben hier schon ganz jene Theilung des christlichen Gemeinwesens in die drei Stände, Lehr-, Wehr- und Nährstand, welche nachmals die protestantischen Theologen in ihrer Lehre von dem status hierarchicus triplex systematisch ausgebildet haben. Dieselbe Anschauung begegnet uns bei Nic. v. Ulemangis ⁴⁾. Es giebt drei Stände, den Priesterstand, den Kriegerstand und das Volk (status sacerdotalis, militaris, plebejus), und dann steht es wohl, wenn jeder von diesen in seinem Bereiche der Wohlfahrt der anderen dient. Der Priesterstand soll die Menschen über

formandi Eccl. (Opp. II, p. 163.). Ecclesia Christi est inter omnes Respublicas aut societates recte ordinatas a Christo superior, nobilior atque diligibilior. Patet, quia aliae sunt coetus multitudinis temporalis, ista autem est congregatio populi spiritualis: illae ad tempus patent, ista autem usque ad finem nunquam deficiet; illae salvant corpora peritura, ista autem animas in perpetuum duraturas.

¹⁾ Joh. Breviscoxae tract. de fide etc. I. c. p. 900. In Ecclesia militante est certum iudicium quantum ad ea, quae necesse est credere explicitè. — quia semper erunt aliqui Catholici, qui tali modo in fide explicita permanebunt. — Aliud est iudicium auctoritatis sive judicialis sententiae: de tali non semper oportet, quod sit certum iudicium in Eccl. militante.

²⁾ Gerson, propositio facta coram Anglicis etc. Opp. II, p. 128. Congregatio ecclesiast. ad unum caput Christum non remanebit in sola muliere, immo nec in solis Laicis, sed erunt usque ad consummationem seculi Episcopi et sacerdotes aliqui fideles. Auch Breviscoxa de fide etc. I. c. p. 890, 891) ist der Meinung, quod cum lege Christi nunc currente non stat omnes Clericos pertinaciter contra fidem errare, weil der ordo Apostolorum per spirituales generationem continuabitur et permanebit usque ad seculi consummationem, und verwirft ausdrücklich die Ansicht, daß, si omnes Clerici inciderent in pravitatem haereticam, Deus nonnullos Laicos praeservaret aut saltem aliquem Laicum.

³⁾ Stephan. de Praga orat. in Constant. Conc. habita de maturanda Eccl. emendatione, v. d. II. I, p. 827.

⁴⁾ Nic. de Ulemangis, de lapsu et reparat. justit. c. 16 (I. c. p. 54).

das, was die Verehrung Gottes und das Heil der Seelen angeht, belehren, und man ist ihm in diesen Dingen Gehorsam schuldig. Der Kriegerstand soll die Personen und Güter gegen Feinde schützen, das Volk soll das Land bauen und die übrigen dem Gemeinwesen nothwendigen Verrichtungen betreiben. Letzteres ist die Heerde, die Krieger gleichen den Hunden, welche die Schafe gegen die Wölfe beschützen. Auch kann man den dritten Stand mit der Grundlage oder den Füßen vergleichen, worauf das ganze Gemeinwesen ruht.

Die Anschauung ist eine durchaus theokratische. Die Kirche umfaßt Alles, als die Organisation des gesammten christlichen Lebens; auch das staatliche Leben fällt in sie hinein, die Obrigkeit ist ein kirchlicher Stand und mithin selbstverständlich, da sie keinen priesterlichen Charakter an sich trägt, dem Priesterthum nachstehend und seiner Leitung unterworfen. Das gebrauchte Bild von Haupt, Armen und Füßen deutet dies ganz bestimmt an; der Arm muß seine Antriebe zum Handeln vom Haupte empfangen, sowie wiederum der dritte Stand dazu da ist, sich den beiden oberen Ständen zu unterwerfen und ihnen durch seine Arbeit zu dienen. Ebenso wenn der dritte Stand die Heerde ist, und der Wehrstand das Geschäft der Hunde zum Schutz derselben verrichtet, so muß die Rolle des Hirten, also die Leitung und Beaufsichtigung des Ganzen, nothwendig dem geistlichen Stande zufallen. Das Priesterthum, sagte man darum im Anschluß an das kanonische Recht, hat um so viel größere Bedeutung als das Königthum, da die Priester auch für die Könige dieser Welt einst vor Gott Rechenschaft geben müssen ¹⁾.

Und zwar ist dessen Autorität keineswegs, wie man annehmen könnte, als eine bloß moralische gedacht. Ausdrücklich wird der Kirche eine Zwangsgewalt (*potestas coactiva*) zugeschrieben ²⁾. Die *potestas jurisdictionis*, lehrt Gerson ³⁾, welche die Kirche neben der *potestas ordinis* besitzt, ist eine solche nicht bloß in *foro interno*, sondern auch in *foro externo*. Letztere ist die der Kirche zustehende Gewalt, die ihr Untergebenen auch wider deren Willen zum Ziele der ewigen Selig-

¹⁾ Andr. Magor. l. c. p. 139 nach Dist. 96.

²⁾ Wer als deren Träger zu betrachten sei, der Papst oder die Bischöfe oder die kirchliche Gesamtheit, war streitig (Jo. Brevissona p. 876 l. c. Gerson, de modis vivendi ac reform. Eccl. Opp. II. p. 171). Ist jedoch hier obne Belang.

³⁾ Gerson, tract. de potest. ecclesiast. Cons. 4 (v. d. H. VI, p. 87, 88).

keit hinzuleiten ¹⁾. *Jurisdictio* ist in dem Sinne von *potestas dicendi jus* verstanden, d. h. als die Befugniß im weitesten Sinne, festzusetzen, was Rechtens ist, und umfaßt sowohl die gesetzgebende und regierende, als die richterliche bez. Strafgewalt (*pot. definiendi, determinandi, statuendi, decernendi, constituendi praecepta, leges et canones, procedendi denique contra non obedientes*). Und wenn sich die letztere nun auch nur bis zur Excommunication erstrecken, nicht aber die Verhängung von Freiheits- und Lebensstrafen umfassen soll, so ist doch die Meinung keineswegs, daß die Kirche lediglich auf freien, überzeugungsvollen Gehorsam dringen dürfe, und daß nur ein solcher für sie Werth habe. Selbst Freiheits- und Lebensstrafen werden nicht principiell als unzulässig betrachtet; die Befugniß sie zu verhängen kann dem Klerus von den weltlichen Fürsten übertragen werden, wo sie dann auch Kirchenstrafen heißen ²⁾. Und wie wenig eine erzwungene Unterwerfung unter die Kirche als unzulässig oder in sich widersprechend betrachtet wurde, zeigt aufs klarste, was über die Behandlung der Keger und den von ihnen zu fordernden Widerruf gelehrt wurde. Gerson hat sich in einem Gutachten, das er nach dem Widerrufe des Hieronymus von Prag zu Konstanz abgab, darüber ausführlich ausgesprochen ³⁾. Die allgemeine Versicherung des Kegers, er vermeine nichts gegen den katholischen Glauben gelehrt zu haben, und wenn dies gleichwohl geschehen sein sollte, so nehme er es zurück, kann nicht genügen; vielmehr muß der Keger sorgfältig die Wahrheit suchen und sich ihr unterwerfen, sowohl derjenigen, die mit ausdrücklichen Worten in der Schrift ausgesprochen ist, als auch, die augenscheinlich daraus folgt. Die Einrede, man könne nicht gegen sein Gewissen handeln, gilt nicht: es ist Pflicht, angesichts der kirchlichen

¹⁾ *Potestas Eccl. coercitiva, quae valet exerceri in alterum etiam invitum ad dirigendum subditos in finem beatitudinis aeternae*. Wörtlich wiederholt diese Definition Almain, de *autorit. Eccl. et Cons.* p. 980, l. c.

²⁾ Gerson p. 90, l. c. Brevicora wagt die Meinung, daß Petrus von Christo nur die Befugniß zur Excommunication, aber keine weitere Zwangsgewalt empfangen habe, und daß daher, wenn der Papst eine solche besitze, sie ihm vom Kaiser oder der Gesamtheit der Gläubigen übertragen sei, nur vermuthungsweise auszusprechen, weil es gefährlich sei dergleichen zu behaupten. *Hoc non assero, quia periculosum est loqui de hac materia et fortasse periculosius quam de Trinitate aut incarnatione Jesu Christi*, p. 882 l. c.)

³⁾ Joh. Gersonis *judicium de protestatione et revocatione in negotio fidei ad eluendam haereseos notam*, in *Const. Conc. a. 1415, d. 29. Oct. publicatum*, v. d. H. III, p. 39. 199.

Autorität sich des eigenen Gewissens zu entschlagen (*tenentur conscientiam deponere*)¹⁾. Auch bedarf es gar nicht jedesmal eines besonderen kirchlichen Ausspruchs (durch Papst oder Concil), indem ja durch die Prediger und Doctoren täglich die Axiome widerlegt werden, und es genügt, wenn dies in augenfälliger Weise und in Uebereinstimmung mit der Schrift geschehen ist.

Aus allem Bisherigen ergibt sich, daß die Grundanschauung des kirchlichen Systemes von dem Verhältniß der beiden Gewalten principiell keineswegs aufgegeben ist. Von einer selbstständigen Nebeneinanderordnung der geistlichen und weltlichen Gewalt ist auch im Sinne der kirchlichen Reformpartei nicht die Rede, sondern nur von der Unterordnung der letzteren unter die erstere. Nur gemildert ist diese Unterordnung in mehrfacher Beziehung. Zunächst, es wird der von den Curialisten verfolgte Absolutismus, die Anschauung, wonach alle kirchliche Gewalt ursprünglich in der Person des Papstes vereinigt sei, und die kirchlichen Würdenträger ihre Vollmacht nur durch Uebertragung von demselben ableiteten (*derivative a Papa jurisdictionem habeant*). bekämpft²⁾. Die organischen Ansätze zu allen hierarchischen Stufen lagen von Anfang an in der Kirche, wenn auch ursprünglich noch unentwickelt³⁾. Wie der Papst leiten auch alle Bischöfe, als die Nachfolger der Apostel, ihre Vollmacht unmittelbar von Christus her; gleichfalls unmittelbar von Christus haben die 72 Jünger ihren Beruf erhalten, deren Nachfolger die einfachen Priester sind⁴⁾. — Diese Grundanschauung von dem kirchlichen Organismus anwendend auf die Betrachtung der weltlichen Obrigkeit, mußte man nothwendig die Lehre der Curialisten verwerfen: alle Gewalt,

¹⁾ Um das Anstößige dieses Satzes zu mildern, fügt Gersen hinzu: da die Axiome nicht in der Schrift gegründet sind, sondern nur ihre scripturischen Meinungen derselben überwinden, so sind sie im Grunde selbst nicht in ihrem Gewissen überzeugt. *Quia scientiae Dei, quae est Scriptura sacra, suam sophisticiam opinionem sic praepouunt, quod eidem nolunt esse subiecti, quamvis aliter sint abimet concilii.* Das Princip bleibt ungeschädet solcher Entschuldigung stehen: Unterwerfung, nöthigenfalls erzwungene, des eigenen Gewissens unter den Ausspruch der Kirche.

²⁾ Nic. Cusan. l. c. 4, 6.

³⁾ Gerson, *proposit. facta coram Anglicis etc.* Opp. II, p. 129. *Sunt enim gradus omnes seminati a Christo in Eccl. primitiva, quamquam parvula, in qua nondum erant sic explicati gradus ecclesiast. hierarchiae, ut nunc inspicimus.*

⁴⁾ Petr. de Alliaco, *de potest. eccl.* I, 1, *Concl.* 1—7. v. d. H. VI, p. 13 sqq. Gerson. *de statibus ecclesiast.* Opp. II, p. 532, 534.

auch die weltliche, sei ursprünglich im Papste vereinigt, Petrus habe von Christus die *primariam jurisdictionem* auch über das Weltliche empfangen, und sein Nachfolger übertrage diese auf die Fürsten¹⁾; Constantin habe dem Papste Silvester kein Geschenk gemacht, sondern nur zurückerstattet, was ihm von Rechts wegen gehörte. Auch in der milderer Form, worin diese Prätension bisweilen auftrat: die weltlichen Herren haben allerdings eigenen Besitz und eigene Jurisdiction, welche der Papst ihnen nicht nach Belieben entziehen könne, doch sei immerhin der Papst durch Christi Einsetzung der oberste Monarch auch im Weltlichen, denn nothwendig müsse ein oberster Herr in der Welt sein, wurde dieselbe abgewiesen²⁾. Vielmehr, wie alle übrigen Glieder des kirchlichen Organismus, so leitet auch die Obrigkeit ihre Vollmacht unmittelbar von Gott her³⁾. Es wurde geltend gemacht, daß es schon vor Petrus bei den Ungläubigen rechtmäßige Staatsgewalt gegeben habe, mithin diese auch jetzt nicht von päpstlicher Verleihung abhängig sein könne, wobei man namentlich auf den König von Frankreich hinwies, welcher keinen Oberen in der Welt über sich erkenne⁴⁾. Dem curialistischen Satze, der aus politischen Gründen von den deutschen Ordensherren festgehalten wurde, daß die Ungläubigen gar keines *verum dominium* fähig seien, und daher ihre Besitzungen ihnen von den Christen genommen werden dürfen, wurde demgemäß die mildere Ansicht entgegen gestellt⁵⁾: auch den Ungläubigen gegenüber gilt das Wort, du sollst nicht stehlen, und was ihr wollt, daß euch die Leute thun, das thut ihr ihnen; sie müssen in ihren Rechten geschützt werden, da ihr Besitz auf dem Naturrecht (*jus gentium*) und der Ordnung Gottes beruht⁶⁾. Das herkömmliche Bild

1) Petr. de Alliaco, de potest. eccl. p. 16. l. c. bekämpft die Ansicht als die der Herodianer.

2) Gerson, de potest. eccl. Cons. 12 (p. 118—120 l. c.).

3) Id. de reform. Eccl. v. d. II. I, p. 100. *Utraque potestas immediate pendet a Christo.*

4) Id. de potest. eccl. l. c.

5) Und gleichfalls aus politischen Gründen von den Polen als Gegnern des deutschen Ordens verfochten. S. die Rede des polnischen Gesandten zu Konstanz, Paul Wladimir von Krakau bei v. d. II. III, p. 10 sqq.

6) Eine Ansicht, für welche sich nicht allein das römische Recht (L. 1 C. de Judaeis, sondern auch das kanonische Recht anführen ließ. Decr. l. 5. tit. 6 de Jud. c. 2. Dist. 1. c. 9 §. 1. *contum.* Interessant ist, wie der polnische Redner solche päpstliche Schreiben, welche, auf der von ihm bekämpften Ansicht beruhend, die Besignahme beider Länder gestatteten, rechtlich unwirksam zu machen sucht, ohne doch der päpstlichen Autorität zu nahe zu treten (p. 17). Sie lauten die

von Sonne und Mond wurde in ähnlicher Weise, wie von den Schriftstellern der politischen Richtung geschah, zu Gunsten größerer Selbständigkeit der weltlichen Gewalt umgedeutet: Sonne und Mond sind beide von Gott geschaffen; so sind beide Gewalten unmittelbar von Gott, und tragen die Fürsten ihre Herrschaft nicht vom Papste zu lehen. Doch aber, wie der Mond von der Sonne erleuchtet wird, so muß auch das Imperium das Licht über die zu erstrebenden Ziele und den Weg, der dahin führt, von dem Priesterthum empfangen ¹⁾.

Da die Kirche ihrer Stiftung nach ein gegliederter Organismus ist, so folgt daraus weiter, daß kein Glied, auch der Papst nicht, in den Kreis der anderen übergreifen darf, daß vielmehr die Autorität eines jeden und sein Anspruch auf Gehorsam nur so weit reicht, als sein gliedlicher Beruf sich erstreckt ²⁾. Einstimmig wird darum von den Männern der kirchlichen Reformpartei gegen die Anmaßung der Päpste protestirt, welche allmählig fast alle Rechte der niederen kirchlichen Würdenträger an sich gezogen und diese zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt hätten ³⁾. Wiederherstellung der selbständigen bischöflichen Rechte durch Reform des zu deren Nachtheil von den Päpsten ausgebrachten kanonischen Rechtes gehört zu den hauptsächlichsten Punkten des Reformprogrammes dieser Partei ⁴⁾. Von der nämlichen Grundanschauung aus wird dann auch dagegen protestirt, daß die Päpste kraft ihrer behaupteten Omnipotenz die Rechte der weltlichen Obrigkeit nahezu absorbirt hätten ⁵⁾. Auch die Obrigkeit ist ja von Gott und

rechtliche Interpretation zu, *ut nulli in eo iure praedjudicent*: wenn nicht, sind sie der Unrechtheit verdächtig. Nur im allerersten Fall wird die Behauptung gewagt: *sunt nullae ipso iure*, aber auch dann mit dem schonenden Zusatz: *maxime, ubi de certa Papae scientia non apparet*.

¹⁾ Nic. Cusan. l. c. III, 41. *Licet luna ita a Deo creata sit sicut sol, non tamen nisi per eadem illuminatur. Si omnis ordinatio imperialis ad tuam per viam rectam tendere debet, et Deus finis est et Christus via: oportet imperium a sacerdotio lumen semitis sui requirere.*

²⁾ Nic. Cusan. l. c. II, 27 (p. 340). *Superioribus obediendum, dummodo terminos, intra quos potestas ejusque clauditur, non excedant. Membra omnia unius Ecclesiae habent sua singularia officia, in quibus per alia impediri absque ordinis turbatione non possunt.*

³⁾ Andr. Major. l. c. VI, 3. p. 263. *Kaßt gleichlautend schon Franc. de Zabarell. l. c. p. 243. Gerson, de pot. eccl. Cons. 7 (p. 100).*

⁴⁾ Gerson, de modis uniendi ac reform. Eccl. Opp. II, p. 173, 174.

⁵⁾ Almain, de dominio naturali, civili et eccl. (Gers. opp. II, p. 967): *Quidam enim potentatem ecclesiasticam de imperio. . . et omni accepta videatur Principum potestas.*

muss daher innerhalb ihrer Sphäre vor Uebergriffen geschützt sein. Dem canonischen Rechte wird, gleichermaßen wie die Veeinträchtigung der bischöflichen Gerechtsame, zum Vorwurf gemacht, daß es die Rechte des Kaisers und der Obrigkeiten misachte und Vieles zum Nachtheil derselben eingeführt habe ¹⁾).

Da die Obrigkeit in dem ihr zugewiesenen Gebiete selbständig sein soll, so folgt daraus, daß auch die Aleriker ihrer Gewalt, so weit dieselbe reicht, unterworfen sind ²⁾). Ihr ist die Rache über diejenigen, die Böses thun, befohlen und zwar ohne Beschränkung und Ausnahme; Niemand, auch Papst, Bischof oder Priester nicht, der das Gesetz übertreten oder Unrecht verübt hat, darf sich darum für befreit von ihrem Gerichte halten ³⁾), wie auch Christus und die Apostel selbst sich der Obrigkeit unterworfen haben ⁴⁾). Doch ist dies keineswegs im Sinn einer allumfassenden Obergewalt der weltlichen Obrigkeit über die geistliche verstanden. Nicht allein beklagt es Gerson lebhaft, daß infolge der Verachtung, worin sich die Prälaten durch ihre Paster gebracht hätten, die weltlichen Herren sich jetzt viele Uebergriffe und Bedrängnisse gegen dieselben herausnahmen ⁵⁾), sondern es wird auch

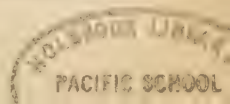
¹⁾ Gerson ib. p. 167. *Et quis fecit illos libros, Sextum et Clementinas, arrogantiam, superbiam, juris ordinariorum locorum usurpationem, Imperatorum Rom. injuriosam detractionem et eorum aliorumque potestatis periculosissimam suppressionem et alia multa in spiritualis et secularis Reip. laesionem malitiose et pertinaci ambitione fabricata, in omnibus et per omnia concludentes. — Nihilominus et Papae voluerunt observari illos sicut sancta Dei Evangelia, et sic de multis contentis in Decretis et Decretalibus post dotationem Constantini.*

²⁾ Gerson, de ref. Eccl. l. c. p. 102. *Omnes Episcopi, Presbyteri et Clerici — sunt suppositi vindictae seu jurisdictioni iudicium temporalium — juxta Apostolum ad Rom. 13: Omnis anima etc. — Hic enim iudex Dei minister est et vindex in terra ejus, qui malum agit, ut dixit Apost. ubi supra. Est adeo missus ad hoc, ut dicitur 1. Petr. 2. Et dixit Apost. qui malum agit. Quicumque scil. fuerit ille, indifferenter hoc intelligens de omnibus. Unde nec Papa ipsemet, nec Episcopus aut sacerdos vel Clericus — excipitur etc.*

³⁾ Id. de modis un. ac ref. Eccl. p. 180. *Almain, de dominio naturali, civili et ecclesiast. Gess. opp. II. p. 965 spricht den Satz, quod ecclesiastica jurisdictione civili non jure divino eximuntur, nur probabiliter, nicht assertive aud.*

⁴⁾ Gerson ib. p. 167.

⁵⁾ Ib. p. 196. *Jam visitatur malitia Praelatorum, jam dantur contemptui et abominati. Et jam instant tempora periculosa: ad tantum enim abominatio enim devenit, ut plerique Reges et principes seculares conferant beneficia vel conferri faciant, Clericos ad carceres ponant, eos censura seculari judicent, jura ecclesiastica parvipendant, censuras Eccl. non curent, Ecclesiam in bonis suis, in quantum possunt et valent, deprædentur et annullent.*



der Satz von der principiellen Ueberordnung der geistlichen Gewalt durchaus festgehalten. Soll doch die weltliche Gewalt von dieser ihre Erleuchtung und die Anweisung über ihre Ziele und Wege empfangen (s. o. S. 100). Die Einschränkung der kirchlichen Gewalt auf die *Spiritualia* im engsten Sinne wird darum abgelehnt¹⁾. Sie erstreckt sich auf *quaecunque mortalia manifesta, quibus juncta est contumacia*²⁾. Wenn daher auch für gewöhnlich, und so lange die Obrigkeit ihre Pflicht thut, die Kirchengewalt nicht in das Reich derselben eingreifen soll, so steht ihr das doch im Nothfalle jederzeit zu, z. B. wenn kein weltlicher Richter vorhanden ist, oder wenn er in der Erfüllung seiner Obliegenheiten lässig ist. Die Kirche kann in solchen Fällen die Höhe der Preise beaufsichtigen und solche, die theurer als zum gerechten Preise verkauft haben, zum Ersatz anhalten, sie kann säumige Schuldner zur Zahlung zwingen, sie kann Gesetze, welche Sündhaftes enthalten, aufheben³⁾. Desgleichen, wenn der Papst auch nicht Herr über die Güter der Laien ist, so kann er doch, als der allgemeine Hirte und Lehrer in Sachen des Glaubens und der Sittlichkeit, im Falle der höchsten Noth über alle Güter der Gläubigen verfügen, also z. B. Beichten anordnen und dgl., wie es das Bedürfniß der Kirche erfordert⁴⁾. Selbst über die Ungläubigen steht dem Statthalter Christi von Rechts wegen, wenn auch nicht thatsächlich, eine gewisse Jurisdiction zu, denn auch die Heiden sind Schafe Christi. Der Papst hat sie deshalb nicht bloß zu schützen, sondern er kann sie auch strafen, wenn sie gegen das Gesetz der Natur fechten (wozu auch der Götzendienst gehört); er kann den Ungläubigen gebieten, die Christen nicht zu belästigen, er kann die Christen von der Jurisdiction der Ungläubigen befreien, kann den letzteren befehlen die Predigt des Evangeliums bei sich zuzulassen, wenn sie auch nicht zum Glauben gezwungen werden sollen. Und in diesem allem soll der weltliche Arm sie zum Gehorsam zwingen⁵⁾. Daß hartnäckige Ketzer

¹⁾ So wenigstens Almain, de dominio naturali etc. (p. 968 l. c.) von seinem Vermittelungsstandpunkte: *Alii vero hanc potestatem ecclesiasticam nimis restringere videntur: dicunt eam non extendi nisi ad peccata commissa in rebus pure spiritualibus, — ut puta peccata commissa contra Articulos fidei et Sacramenta, non autem ad peccata, quae sunt contra legem naturae. Et hujus sententiae videtur esse Guil. Occam circa fin. sui Dialogi et Jo. Gerson in Lect. 4 de vita spirituali animae.*

²⁾ Id. ib. — ³⁾ Almain l. c. p. 969, 970. — ⁴⁾ Nic. Cusan. l. c. II, 1 (p. 47, 48). — ⁵⁾ Pauli Voladom. de Crac. orat. etc. p. 14 sqq.

dem weltlichen Gerichte zur Bestrafung zu überweisen seien, stand ohnehin der liberal katholischen Anschauung ebenso fest als der curialistischen ¹⁾).

Das Gesamtergebniß ist von der curialistischen Ansicht über das Verhältniß der beiden Gewalten nicht wesentlich verschieden. Beide, König und Priester, sind zur Ausführung des göttlichen Gesetzes berufen ²⁾, der König soll durch seine Strafgewalt die Befolgung nicht allein des menschlichen, sondern auch des göttlichen Gesetzes erzwingen ³⁾; er ist der Vollstrecker des göttlichen Willens, von Gott gesetzt, um die gegen diesen gerichteten Verletzungen zu ahnden ⁴⁾. Und er untersteht dabei der Leitung der Kirche, welche ihn nicht bloß zu belehren und zu ermahnen, sondern im Nothfall auch zwangsweise anzuhalten hat, das von ihr verkündigte Gottesgesetz zur Geltung zu bringen. So wird es verständlich, wenn es heißt: der König solle seine Unterthanen anhalten, daß jeder in seinem Stande treulich seine Schuldigkeit thue ⁵⁾, mit anderen Worten: er soll dafür sorgen, daß sie dem Gesetz der Kirche gehorzaam leben.

Indem nun aber die Männer der Reformpartei, gemäß ihrer organischen Betrachtung der Kirche, die Sorge für deren Wohlfahrt und Besserung nicht lediglich in deren omnipotente Spitze, das Papstthum, verlegten, sondern jeden kirchlichen Stand in seiner Sphäre mit daran theilhaftig sein ließen, führte dies dazu, auch dem Papstthum in dieser Beziehung eine selbständigere Stellung zuzuweisen. Die Träger der potestas laicalis sollten doch nicht lediglich als Executoren der Befehle der Kirchengewalt dieser im Werke der Kirchenreformation Beihülfe leisten; sie haben einen selbständigen, von ihr nicht abgeleiteten Beruf für die Besserung der Kirche einzutreten, welchen sie daher im Nothfall auch ohne sie, ja gegen sie ins Werk setzen können. Die Bischöfe, vom Papst in widerrechtlicher Weise bedrängt, können z. B., wenn bei dem allgemeinen Concil keine Abhülfe zu finden ist, den Schutz der rechtgläubigen Fürsten anrufen ⁶⁾. Namentlich haben diese

¹⁾ Gerson, *judicium de protestatione et revocatione etc.* v. d. H. III, p. 51.

²⁾ Gerson, *de reform. Eccl.* v. d. H. I, p. 102. *Uterque (sacerdos et rex) divinae legis executor.*

³⁾ Jeder transgressor legis divinae seu humanae ist nach 1. Petr. 2 von der Obrigkeit zu bestrafen. Gerson, *de modis un. ac ref. Eccl.* p. 180.

⁴⁾ Id. ib. p. 187. *Dei executores summi, quos Deus posuit ad suas injurias vindicandas.*

⁵⁾ Nic. de Clemangis, *de lapsu et reparat. justitiae*, c. 17.

⁶⁾ Gerson, *de stat. eccl. Opp.* II, p. 533.

einzutreten, wenn es sich um die Berufung eines allgemeinen Concils handelt. Wenn Papst und Bischöfe ihre Schuldigkeit nicht thun, so tritt der Kaiser ein; wenn dieser versagt, die Könige und Fürsten, dann die niederen weltlichen Herren, die Bürger und Bauern und so fort bis herab zu dem geringsten Gläubigen weltlichen Standes. So hatte schon Occam gelehrt ¹⁾, und Gerson wiederholt es ²⁾. Dies führt auf die Betheiligung der weltlichen Gewalt an den Concilien, wovon nun weiter zu handeln ist.

3. Die weltliche Obrigkeit und das Concil.

Nach der Idee der Concilspartei sollte das allgemeine Concil die Vertretung der Gesamtkirche, d. h. der Gemeinschaft aller Gläubigen, sein und seine Unfehlbarkeit daher haben, daß es in deren Vollmacht und mit ihrer Zustimmung handle³⁾. Danach hätte es Glieder des gesammten kirchlichen Organismus in sich enthalten müssen. So forderte bereits zur Zeit des ersten Bisantischen Concils der Cardinal Zabarella⁴⁾: außer den Bischöfen sollen auch Andere zum Concil zugezogen werden, nämlich Laien; denn was Alle angeht, muß von Allen genehmigt werden (*quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*), und die Fülle der Gewalt ruht in der Gesamtheit (*apud universitatem*). Man redete davon, daß aus Urwahlen Provinzialconcilien zu bilden seien, welche sodann die Abgeordneten zum allgemeinen Concil zu wählen hätten. Denn die Laien, namentlich die Könige und Fürsten, seien berechtigt auf dem Concil vertreten zu

¹⁾ Occam dial. p. 501 sqq. 510 sq.

²⁾ Gerson, de mod. un. ac ref. Eccl. Opp. II, p. 164. *Quis primo membra deviantia incipiet reducere et unionem procurare? Ubi Papa non esset suspectus, ad eum primo pertineret: alias ad majorem partem vel totam congregationem Episcoporum et Praelatorum et Principum secularium pertinere credo. — Ad Eccl. congregationem, pacificationem etc. non solum Principes seculares, sed rustici et laboratores et quicumque quantumcunque, etiam minimi fideles, debent occurrere. — Id. ib. p. 189. Si non sit (Imperator), devolvitur haec convocatio Concilii ad Reges et Principes primo, post ad Communitates et alios Dominos seculi, quod si non essent, in casu possibili, devolvetur ad cives et rusticos post, usque quo deveniretur ad minimam vetulam.* Vgl. Id. de reformat. Eccl. v. d. H. I, p. 87, 119.

³⁾ Nic. Cusan. l. c. II, 34 (p. 349). *Consensu et legatione omnium fidelium.*

⁴⁾ Zabarella. de schism. Pontif. l. c. p. 242. (Er beruft sich auf Caus. 25 qu. 5 c. ad sedem, wo die Rede davon ist, daß die Episcopi et Clerici et judices berufen werden sollen.

werden¹⁾. Auch Gerson forderte, daß das Concil aus allen hierarchischen Ständen zusammengesetzt sei, und keine gläubige Person, welche Gehör fordere, davon ausgeschlossen sein dürfe²⁾. Er ist überzeugt, daß ohne Betheiligung der weltlichen Fürsten das Concil unmöglich zu einem gedeihlichen Ziele führen könne³⁾. Man darf, hieß es, Clerus und Laien nicht von einander scheiden, so daß nur die Einen im Concil Stimmrecht hätten, die Anderen nicht, denn das hieße die Einheit der Kirche zerstören⁴⁾. Daher müssen sowohl die Doctoren und Magister, als auch die Fürsten, welche letztere bisweilen in der Kirche großen Einfluß ausüben (*intra Eccl. potestatis culmina tenent*) entscheidende Stimmen (*voce definitivas*) im Concil haben⁵⁾. Namentlich für den Fall, daß der Papst das Concil zu berufen verweigerte, wurde, wie schon erwähnt, behauptet, daß alsdann die Bischöfe in Gemeinschaft mit den Königen und Fürsten einzutreten hätten⁶⁾; man erkannte wohl, daß ohne den Rückhalt der weltlichen Macht die Aristokratie der Bischöfe dem Papstthum nicht gewachsen sein würde.

Doch wurde — und hier zeigt sich sehr deutlich der kosmopolitische Zug des römischen Kirchenthums gegenüber dem in der politischen

¹⁾ Jo. Breviscoxa, de fide, Eccl. etc. l. c. p. 895. Si quaeratur de modo, per quem debet convocari et congregari Conc. generale, — iste modus mihi videtur probabilis, videl. de qualibet Parochia vel Communitate fidelium — mitterentur aliqui vel aliquis ad Concilium Episcopale vel Parlamentum Regis aut principis vel alterius publicae auctoritatis, in casu quo Episcopus Concilio generali convocando repugnaret et imminens periculum, si non fieret, appareret: qui sic congregati aliquos eligerent mittendos ad Conc. generale. — Ex istis apparet, quod Reges et Principes et nonnulli Laici possunt ad Conc. generale, si voluerint, convenire et ejusdem Concilii tractatibus interesse.

²⁾ Gerson, orat. de Conc. auctoritate, v. d. II. II, p. 272. Conc. generale est adgregatio, legitima auctoritate facta ex omni statu hierarchico totius Eccl. catholicae, nulla fideli persona, quae audiri requirat, seclusa.

³⁾ Id. de mod. un. ac ref. Eccl. Opp. II, p. 179. Luce clarius patet, quod, si generale Conc. per Dominum nostrum Papam aut Cardinales convocetur aut teneatur, seclusis Domino Rege Rom. et ceteris Principibus secularibus, nullum finem peroptatum unionis adducat.

⁴⁾ Andr. Magor. l. c. p. 266. Si aliqui Christiani in Concilio, quod repraesentat unam sanctam Eccl. catholicam, haberent voces, alii non, tunc in Eccl. esset schisma vel verius divisio et conturbatio ac discordia, quae est contra rationem caritatis et Spiritum sanctum.

⁵⁾ Id. ib. p. 256, 260.

⁶⁾ Jo. Breviscoxa, l. c. p. 895. Gerson, de mod. un. ac. ref. Eccl. l. c. p. 164, 189, 200

Strömung der Zeit sich geltend machenden Nationalitätsprincip — die in Konstanz beliebte Theilung des Concils nach Nationen als unkirchlich beanstandet: angemessener würde es sein, Kirchenprovinzen von annähernd gleicher Größe ohne weltliche Rücksichten zu bilden, welche dann auf den Provinzialsynoden ihre Vertreter für das Concil wählen ¹⁾. Und an eine Gleichstellung des Laienelementes mit dem geistlichen ernstlich zu denken, ließ der hierarchische Zug des katholischen Wesens doch nicht zu. So geht Heinrich von Hessen zwar davon aus, daß das Concil in der Apostelzeit aus allen Gläubigen bestanden habe, fährt dann aber fort: jetzt ist dies nicht mehr möglich; darum kann es jetzt aus allen Prälaten und Doctoren oder aus allen Bischöfen zc. bestehen: eine geordnete Vertretung des Laienstandes wird von ihm gar nicht in Betracht gezogen ²⁾. Anderwärts ist nur die Rede davon, daß alle diejenigen, die eine kirchliche Weihe haben oder ein kirchliches Amt bekleiden, zuzulassen seien ³⁾. Da das N. T. (in den Pastoralbriefen) die Bischöfe und Presbyter (Priester) gleich setzte, so forderte man auch für die letzteren eine Vertretung auf dem Concil, welches außerdem auch dadurch erweitert wurde, daß man den Bischöfen wegen der Aehnlichkeit ihrer Stellung die Aebte und Prioren zuzählen wollte und mit den Presbytern (nach dem Epheserbrief) die Lehrer, d. h. die Doctoren der Theologie und des kanonischen Rechtes gleich stellte ⁴⁾. Für die Bischöfe und Aebte wurde dann ein Virilstimmrecht, für den Klerus Vertretung durch Abgeordnete gefordert ⁵⁾. Nach einer anderen Ansicht, welche unstreitig das geltende Recht für sich hatte, sollte nur den Bischöfen Stimmrecht auf dem Concil gebühren ⁶⁾.

¹⁾ So Petr. de Alliaco, *Canones reformandi Eccl. in Conc. Const.* v. d. H. I, p. 432. Er fordert l. c. ausdrücklich eine Vertretung der Ämten und des niederen Klerus beim Concil. Aehnliches hatte schon Gratian g.ordert. *Dial.* p. 603.

²⁾ Henric. de Hassia, *Consil. pac.* l. c. p. 272.

³⁾ *Cardinalium consultationes de tribus Pontif. ad Papatus resignationem adigendis*, v. d. H. II, p. 229.

⁴⁾ *Ib.* p. 226—228. (Versen, der die Priester als Nachfolger der 72 Jünger und nur die Bischöfe als Nachfolger der Apostel betrachtet, darnach der obigen Gleichstellung beider nicht hätte zustimmen können, spricht sich gleichfalls für die Zulassung der Pfarrer mit Stimmrecht aus, da beide Stände ihren Beruf unmittelbar von Christus haben. *De potest. eccl. Cons.* 12 c. p. 125.)

⁵⁾ *Ib.* p. 225.

⁶⁾ *Ib.* p. 224. Andr. Magor. l. c. p. 287. 288 und besonders p. 238—248. An letzterer Stelle heißt es: *Istud regimen datum est Episcopis praesentibus in*

In der That, da nach der katholischen Voraussetzung das Priesterthum die eigentliche und hinreichende Representation der Kirche ist ¹⁾, hatte eine anderweite Vertretung des Laienstandes daneben im Grunde keine Bedeutung und kein Recht mehr. Selbst von Seiten der Laienfürsten wurde daher die Betheiligung am Concil nur in ziemlich unbestimmter Weise in Anspruch genommen ²⁾, und von geistlicher Seite wird dieselbe dergestalt mit Clanseln und Einschränkungen umgeben, daß im Grunde nur die Pflicht übrig bleibt, zur Ausführung der kirchlichen Beschlüsse das Schwert zu leihen. Die Gesandten der Fürsten sind in allen Sachen, welche die Einheit der Kirche und den Glauben betreffen, zuzulassen (*admittendi sunt*); aber in Glaubensfragen haben sie der Entscheidung der Kundigen und Gelehrten zu folgen (*stare debent determinationi peritorum et doctorum*), und für das, was die innere Disciplin des Klerus betrifft, sind sie nicht zuständig ³⁾. Was blieb sonach für sie übrig? Die Laien sollen nicht mit entscheidender Stimme, sondern bloß beratend anwesend sein ⁴⁾; ihre Pflicht ist, sich für den Zusammentritt des Concils im Falle der Nothwendigkeit zu bemühen, seinen Beschlüssen durch ihren Beitritt Kraft zu verleihen und sie zur Ausführung zu bringen ⁵⁾. So blieb es thatsächlich am Ende doch bei der alten

generali Concilio, non ut personis singularibus, sed ut coetu Episcoporum pro generali Conc. congregato.

¹⁾ Zabarell. I. c. p. 242. *Oportet congregare Ecclesiam, totam congregationem Catholicorum et principales ministros fidei, scilicet Praelatos, qui totam congregationem repraesentant.*

²⁾ Mandatum generali Concilio ipsius nomine interessendi ordinationique et dispositioni ejusdem universalis Concilii cooperandi giebt der Abgesandte des Herzogs von Oesterreich, Nikol. von Dinkelsbühl, an, von seinem Herrn zu haben (v. d. H. II. p. 189) In welcher Art dieses Interesse und cooperare geschehen solle, sagt er nicht.

³⁾ *Cardinalium consultationes*, ib. II. p. 230, 231.

⁴⁾ Nic. Cusan. I. c. II. 6., (p. 309). *Laici et principes nihil definitive dicunt, sed sollicitando et exhortando et dirigendo intervenire* (bei den alten Concilien). — *Id. ib. III. 10, (p. 364).* *Cum omni mansuetudine, reverentia et humilitate, cum dulcibus exhortationibus accedere debent.*

⁵⁾ *Id. ib. III. 9, III. 12.* In synodis congregationibus officium regis est concurrere, exhortari, confirmare et Ecclesiasticis constitutionibus, quae vel ad fidem, vel divinum cultum spectant, obedire et exequi. Auch Dinkelsbühl (I. c. p. 183) weiß nur davon, daß präcorum orthodoxorum Regum devotione, hortatu et patrocínio in alten Zeiten viele Concilien gehalten worden seien, also nicht von einem Rechte der Könige solche selbst zu veranstalten.

hierarchischen Forderung: der Klerus befehlt und das weltliche Schwert stellt sich zur Ausführung seiner Befehle zur Verfügung.

Andererseits brachte es die enge Verknüpfung, worin man sich Geistliches und Weltliches immer noch dachte, mit sich, daß man dem Concil nicht bloß einen eigentlich kirchlichen Verus beilegte, sondern ihm auch für die Ordnung der weltlichen Dinge eine hohe Aufgabe zuerlante. Von der Thätigkeit des Concils erwartete man die Herstellung eines allgemeinen Friedens unter den christlichen Völkern ¹⁾, die Verwirklichung jener Idee eines christlichen Völkerbundes, welcher das Papstthum in seiner besten Zeit vergeblich zugestrebt hatte. Die viel geforderte Reformation sollte nicht bloß die päpstliche Curie und die Geistlichkeit betreffen, sondern auch die herrschenden weltlichen Stände, daher, wie die Anhänger der Concilien sagten, nicht bloß die Ketzer, die Schismatiker, die Ungläubigen, die Simonisten, die sittenlosen Kleriker und Mönche, sondern auch die Ehebrecher, die Mörder, die Piraten, die Räuber, die thronatischen Regenten, die das Kirchengut an sich ziehenden Könige und Fürsten und ihresgleichen vor den Concilien zittern und sie zu hintertreiben suchen ²⁾. Nicht bloß für eigentlich kirchliche, sondern auch für weltliche Gebrechen und Uebelstände erwartet man Abhülfe von dem Concil; die Kirche ist ja berufen, Alles, was Sünde heißt, zu beseitigen und die Herrschaft des göttlichen Gesetzes nach allen Seiten hin aufzurichten.

4. Das Kaiserthum.

Die höchste Spitze und den Einheitspunkt der weltlichen Macht bildet der Kaiser. Im Allgemeinen stand die Ansicht fest, daß es, wie im Geistlichen, so auch im Weltlichen ein höchstes Haupt in der Welt geben müsse ³⁾, wenn auch Gerson, den politischen Anschauungen der Franzosen folgend, es nicht für nothwendig, vielleicht nicht einmal für heilam erklärt, daß im Weltlichen eine Universal-

¹⁾ Theod. Vrie, hist. Conc. Constant. v. d. H. I., p. 114. *Intueberis etiam pacis per orbem universum unitatem, ut non amplius surgat gens Christiana contra populum religionis tuae.* — Andr. Magor. l. c. p. 175. *Quodque fiat pax universalis inter Reges et Principes, Duces, Comites, communitates at Barones, et praesertim inter Franciae, Angliae et Castellae et Arragoniae et alios Dominos Christianorum,* — s. Concilia sunt continuanda.

²⁾ Andr. Magor, l. c. p. 141, 172.

³⁾ Theod. Vrie hist. Conc. Constant. v. d. H. I., p. 114. *Unus est rex unus (Ecclesiae), cui gladium commisi temporalem. Alius erit rector summus, vicarius meus, cui gladium dabo spiritualem.*

herrschaft auf Erden bestehe ¹⁾. Der Kaiser steht nach jener Ansicht dem Papste mit gleicher Würde zur Seite; wie sich unter diesem die kirchliche Hierarchie in ihren verschiedenen Stufen aufbaut und in ihm gipfelt, so unter dem Kaiser die weltliche. Den Patriarchen entsprechen die Könige, den Erzbischöfen die Herzoge, den Bischöfen die Grafen ²⁾. Er ist der Herr der Welt, dessen Macht Alles untergeben ist, der gemeinsame Vater Aller ³⁾; er ist im Weltlichen über alle Könige erhaben ⁴⁾, der oberste Herr der Christenheit ⁵⁾, der gemeinsame Herr über Alle nächst Gott, gleichsam der gegenwärtige und verkörperte Gott ⁶⁾, welcher darum die Obergewalt über alle Fürsten hat, damit diese nicht nach Gefallen ihren Unterthanen Bedrückung und Unrecht zufügen können, sondern durch ihn von dem Mißbrauch ihrer Gewalt abgehalten werden; und wenn er dormalen die Macht zur Ausübung seines Berufes thatsächlich nicht besitzt, so berechtigt dies doch nicht zum Widerstande gegen ihn ⁷⁾. Doch wurde von anderer Seite die Einschränkung gemacht: da das Imperium rechtmäßiger Weise nur auf Grund freier Wahl der Unterthanen (*ex electiva concordia subditorum*) besessen werden kann, so ist der Kaiser nur Oberherr derjenigen Völker, die ihn thatsächlich als solchen anerkennen, heißt also nur im beschränkten Sinne, *a majori parte*. Herr der Welt ⁸⁾ und steht mithin dem Papste nach, welcher durch Christi Verleihung der Oberhirte aller Menschen ist ⁹⁾.

¹⁾ Gerson. de pot. eccl. Cons. 9 (p. 103). *Non oportuit nec forsitan expedivit, quod in temporali potestate esset una perseverans Monarchia per orbem universum.*

²⁾ Nic. Cusan. l. c. III, 1 (p. 356). ³⁾ Id. ib. III. 5 23.

⁴⁾ Petr. de Al. monita de necessit. reformat. Eccl. v. d. H. I., p. 390.

⁵⁾ Nic. de Dinkelsb. l. c. p. 183. *In hac sua civitate (sc. Ecclesia militante) omnipotens Dominus — constituit supremum Regem sui populi Christiani.*

⁶⁾ Petr. de Al. l. c. p. 391. *Princeps communis omnibus post Deum. — Tamquam praesens et corporalis Deus.*

⁷⁾ Id. ib. p. 299.

⁸⁾ Nic. Cusan. l. c. III. b. (p. 362).

⁹⁾ In dem Streite zwischen Polen und dem deutschen Orden wurde von Dieter Juntanz Gebrauch gemacht. Der polnische Gesandte in Rom sprach in Rom (P. Valodrom. de Cracov., demonstrat. etc. v. d. H. III., p. 17): Da der Kaiser weder durch den gezwungenen Willen Gottes, noch durch freiwillige Unterwerfung überherr der Ungläubigen ist wie der Papst, so hat er über dieselben keine Gewalt und kann mithin nicht ihre Gerechtigkeit ertheilen, benachbarte Länder in Besitz zu nehmen.

Die curialistische Theorie: daß beide Schwerter von Christus dem Petrus verliehen worden seien und daher das weltliche von dem Papst abhängen und nicht gegen ihn gebraucht werden dürfe ¹⁾, indem die Kirche die weltliche Gewalt nur, weil es so geziemender erschienen sei, dem Kaiser und den Königen zur Verwaltung anvertraut habe, wurde übereinstimmend verworfen. Es wurde festgehalten, daß beide Gewalten, auch die kaiserliche, göttlichen Ursprungs und mit göttlicher Gewalt bekleidet seien ²⁾. Hinsichtlich der Entstehung der kaiserlichen Gewalt folgte man der Theorie des römischen Rechtes, welches dieselbe von der Uebertragung seitens des Volkes ableitet, weshalb auch das Volk berechtigt sei, die dem Kaiser verliehene höchste Gewalt diesem wieder zu entziehen ³⁾. Auch auf die deutschen Könige ist das Kaiserthum keineswegs durch den Papst übertragen worden, sondern durch die Wahl des römischen Volkes und Klerus, und die Kurfürsten leiten ihr Wahlrecht lediglich von dem Willen des im Kaiserreiche vereinigten Volkes ab, welches das natürliche Recht besitzt, sich einen Kaiser zu setzen. Mitgewirkt hat bei jener Uebertragung allerdings auch der Papst (*concurrat consensus Gregorii II.*), welcher vermöge seiner Stellung (*juxta gradum suum*) bei jener Veränderung ein natürliches Interesse hatte. Aber irgend einer höheren Bestätigung bedarf der vom Volk, beziehungsweise den Kurfürsten erwählte Kaiser nicht ⁴⁾. Mit der Ansicht von dem göttlichen Ursprung des Kaiserthums ward die Uebertragungstheorie durch die Betrachtung vereinbart: Der Zug der menschlichen Natur, der von dem Schöpfer in dieselbe gelegt ist, geht zur Einheit hin; dieser

¹⁾ Gerson, de reform. Eccl. l. c. I. p. 100. Id. de potest. eccl. Cons. 12 (pag. 118).

²⁾ Theod. de Niem, de schism. universali (1406), Goldast. Monarch. II. p. 147 b. (Er stützt sich zum Beweise dafür, daß der Papst nicht beide Schwerter in sich vereinige, auf eine Stelle des kanonischen Rechts.) Gerson, de ref. Eccl. p. 120. Quis ambigit, imperium sive regnum auctoritate divina formatum? Nam utriusque Deus auctor est, scil. sacerdotii et regni, utriusque protector, utrumque suo privilegio insignivit. — Aen. Silv. de ortu et autorit. Imp. Rom. c. 6. (Schard. p. 392). Imperatorum potestas — per Christum Jesum — et verbo comprobata reperitur et facto.

³⁾ Andr. Magor. l. c. p. 627 mit Berufung auf L. 3 D. de Legibus.

⁴⁾ Nic. Cusan. III. 3. 4 (p. 359 360.) Ex electione Imperator efficitur absque quacunque confirmatione. In gleichem Sinne Aen. Silv. l. c. c. q. p. 393. Populo Rom. Carolum M. concurrente Pontifici consensu salutavit Caesarem.

gottgewollte Zug hat zur Bildung großer Weltreiche, zuletzt des römischen hingeführt, dessen Macht sich dann wieder vermöge einer inneren Nothwendigkeit in der Person des Kaisers concentrirt hat. Dergestalt läßt sich der Ursprung des Imperiums, sei es auf die Natur, sei es auf Gott, als den Herrn der Natur, zurückführen ¹⁾. Auch wurde von den entschiedenen Anhängern des Kaiserthums behauptet, daß sich thatsächlich alle Völker demselben unterworfen hätten, und der Kaiser mithin in weltlichen Dingen im wahren Sinne der Beherrscher der Welt sei, gleich wie der Papst in geistlichen ²⁾.

Für das gegenseitige Verhältniß von Kaiser und Papst ergab sich aus diesen Voraussetzungen die Forderung, daß beide als die Träger der beiderseits höchsten Gewalten von einander unabhängig sein müssen. Der Kaiser soll nicht in das Geistliche, der Papst nicht in das Weltliche übergreifen ³⁾). Es wurde betont, daß die kaiserliche Macht ihrer Natur nach unabhängig, von der geistlichen geschieden sei, nur von Gott abhängige, daß der Papst in weltlichen Sachen nicht über dem Kaiser sei ⁴⁾; er kann dem Kaiser in Sachen des weltlichen Regiments nur Rath ertheilen ⁵⁾, aber nichts vorschreiben. Eine Folge hieraus war das Zugeständniß, daß die Steuerfreiheit der Kirchengüter auf Verleihung der Fürsten beruhe ⁶⁾, sowie die Anerkennung der weltlichen Gerichtsbarkeit über die Kleriker (s. o.).

Doch war dabei die Meinung keineswegs, daß der Kaiser sich an den kirchlichen Dingen nicht betheiligen solle. Vielmehr wie das weltliche Fürstenthum überhaupt, so hat an höchster Stelle das Kaiserthum die erste Pflicht, für die Blüthe der Religion und Kirche thätig zu sein ⁷⁾, nämlich so weit dies mit den Mitteln der äußeren Beherrschung der Dinge, Lohn und Strafe, möglich ist. Der Kaiser

¹⁾ Aen. Silv. ib. c. 4. 5. 8.

²⁾ Id. ib. c. 8. Nec gens ulla fuit orbe toto, quae collum non inclinavit Imperio, nisi cui Rom. populus foedum putavit imperare. — c. 10. Romano principi temporales quoslibet liquet esse subjectos.

³⁾ Petr. de All. monita de necessit. reformat. l. c. I. p. 392 393. Vgl. Theod. Vrie hist. Conc. Const. l. c. p. 78. Debit Papa pascere gregem meum verbo doctrinae salutaris et opus exercere praedicationis; sed eo contento non verbo pugnat sed ferro.

⁴⁾ Nic. Cusan. III. 5 (p. 361) mit Verweisung auf kanonische Rechtsstellen.

⁵⁾ Petr. de Alliaco l. c. ⁶⁾ Id. ib.

⁷⁾ Nic. Cusan. III. 7 (p. 362). Prima cura imperialis in iis (institutis religionum) observandis versatur.

führt das Schwert für die Kirche ¹⁾, er soll die Ketzerei ausrotten ²⁾, er soll sich um die Abstellung der kirchlichen Mißbräuche kümmern ³⁾, sowie darum, ob der Papst nicht vom Glauben abweiche ⁴⁾; er soll dafür sorgen, daß die Heerde Christi gute Hirten habe, keine Miethlinge, und daß diejenigen, die vom Wege der Frömmigkeit abgewichen sind, dahin zurückgeführt werden ⁵⁾. Wie Moses, als er den Berg bestieg, dem Aaron und Hur die Fürsorge für das Volk auftrug, so hat Christus, da er die Welt verließ, den Papst und Kaiser gemeinsam zu Pflegern seines Volkes, der Kirche, bestellt; beide zusammen sollen darum die Aergernisse in der Kirche abstellen, Spaltungen heilen. Von diesen Anschauungen ausgehend, wandten sich, als das Schisma einbrach, die angesehensten Hochschulen der europäischen Hauptnationen in einem gemeinsamen Manifeste an den Papst und den Kaiser, um von ihnen Hülfe zu fordern ⁶⁾.

Begründet wurde jene Verpflichtung und Berechtigung des Kaisers auf die altherkömmliche Anschauung, daß derselbe kraft seines Amtes der Schutz- und Schirmherr der Kirche sei ⁷⁾, oder auch wohl geradezu auf ein ihm zugeschriebenes Patronatrecht über die römische Kirche ⁸⁾. So stark war noch die Idee der hierarchischen Zusammen-

¹⁾ Theod. Vrie l. c. Imperatoris est accipere gladium, ut pugnet pro me (Ecclesia).

²⁾ Jacob. Episc. Laudens. orat. in supplicium Hussii, v. d. II. III., p. 5. Ad hoc tam sanctum, tam pium perficiendum opus fuisti electus a Domino, prius deputatus in coelo quam electus in terra, — et praecipue, ut haereses et errores, quos in praesenti damnatos habemus, imperiali framea destrueres et damnares.

³⁾ Nic. Cusan. III. 40 (p. 387).

⁴⁾ Andr. Magor. l. c. p. 282. Si Papa est de haeresi suspectus, potest (Imperator) ab eo exigere, ut indicet et dicat, quid sentiat de fide. Caus. 25. qu. 1. Satagendum.

⁵⁾ Nic. Cusan. III. 23 (p. 376).

⁶⁾ Parisiensis, Oxoniensis, Pragensis et Romanae Universitatum epist. de auctoritate Imperatoris in schismate Paparum tollendo et vera Ecclesiae libertate adserenda (an Papst Urban und Kaiser Wenzel 1380). Goldast. Monarch. S. J. R. I., p. 229, 399.

⁷⁾ Gerson. de ref. Eccl. l. c. p. 118. Imperator, qui est defensor et advocatus Ecclesiae universalis. — Andr. Magor. l. c. p. 282. Attento permaxime, quod Imperator est advocatus et defensor Ecclesiae. De Electione. Venerabilem. Caus. 23. qu. 5. c. Principes.

⁸⁾ Parisiensis etc. Universit. Epist. cit. p. 231. Nonne Rom. Ecclesia tenetur Imperatori tamquam suo patrono? — Imperialis majestas — minoris et deterioris videretur conditionis quam privata persona, quae ex con-

gehörigkeit von Imperium und Sacerdotium, daß Verson im Widerspruch mit der sonst ausgesprochenen Erkenntniß, daß die Rechtmäßigkeit der Staatsgewalt nicht von dem christlichen Charakter ihrer Träger abhängig sei, — dem Kaiser nur so lang eine göttliche Legitimation zugestehen will, als er nicht vom Glauben abfalle¹⁾. Sonst ging man auch in mehr moderner Weise von der Natur und Aufgabe der Staatsgewalt aus. Der Kaiser hat den Frieden auf Erden aufrecht zu erhalten, überhaupt für die öffentliche Wohlfahrt zu sorgen; hieraus folgt, daß er gegen Unfrieden und Spaltung in der Kirche einschreiten muß²⁾ und im Interesse des Staatswohles Anordnungen in kirchlichen Angelegenheiten treffen darf³⁾. Oder argumentirte man aus der Theorie von der Volkssouveränität: das Volk, von welchem der Kaiser seine Macht empfangen hat, ist ein christliches Volk; sein Wille ist, nur einen rechthgläubigen Herrscher und einen solchen, der für den Glauben Fürsorge trägt, zu haben⁴⁾. Nicolaus von Cusa zieht aus diesem Argumente den gefährlichen Schluß: ein Keyer kann nicht Kaiser sein, selbst wenn er gewählt ist, da nicht vorauszusetzen ist, daß der Wille des Volkes sei, ihn zum Kaiser zu haben; wenn darum der Papst entdeckt, daß

stitutione, fundatione, dotatione nanciscitur jus patronatus. Patronis vero concessum est, ut praelatos in Ecclesiis sui patronatus eligant. Cum ergo Imperator sentiat onus patronatus, — sentire debet honorem et emolumentum.

¹⁾ An der oben angeführten Stelle de rei. Eccl. p. 120: unusque Deus auctor est, utriusque protector etc. fügt er den Verbehalt bei: si tamen a Christo petra, ut a fidei fundamento, non separatur.

²⁾ Andr. Lascharii orat. ad Sigismund. de pace et unione Eccl. v. d. II. II., p. 170. Fabricator mundi — tuam Majestatem constituit super omnes gentes et regna, ut dissipares gentes, quae bella volunt, sentum et arma confringeres pacemque propalares. — p. 174. Superest igitur, ut — Romanorum et Hungariae praepotens rex pacem loquatur gentibus, scissuram Ecclesiae consuendo ipsamque ad habitationem suam pristinam reducendo.

³⁾ Andr. Magor. ib. — Nic. Cusan. III. 40. p. 387. Si de ecclesiast. constitutionibus ad augmentum divini cultus et pro libertate Deo servientium institutis nihil immutare habeat laicalis potestas: habet tamen nihilominus providere Reip. illis praefatis semper salvis. Non deceret quempiam dicere, sanctissimos Imperatores, qui pro bono Reip. in electionibus Episcoporum et collationibus beneficiorum et observatione religionum multas sacras constitutiones ediderunt, errasse et in satiare non potuisse. Alf. v. Cusa ist deshalb der Ansicht III. 7, daß der Kaiser noch jetzt berechtigt sei, wie Justinian, Marcian und andere Kaiser der alten Zeit, kirchliche Gesetze zu geben, welche gemeinrechtliche Geltung haben würden.

⁴⁾ Nic. Cusan. III. 7, p. 362.

der Erwählte im Glauben irrt, kann er declariren, daß derselbe nicht Kaiser sei ¹⁾: die alten hierarchischen Ansprüche in einer neuen Form. Uebrigens offenbart sich hier die im Wesen des katholischen Kirchenthums begründete, auch sonst nicht selten zum Vorschein gekommene Neigung, gelegentlich das Bündniß mit der Demokratie zum Zwecke der Dienstbarmachung der Staatsgewalt nicht zu verschmähen.

Vorzüglich gab das Verlangen nach der Einberufung allgemeiner Concilien Anlaß, auf den kirchlichen Beruf des Kaisers zurückzugehen. Schon Dietrich von Niem (1406) erinnerte an geschichtliche Vorgänge, wo von Kaisern Kirchenversammlungen veranstaltet worden waren, um über schlechte und unverbesserliche Päpste zu richten ²⁾. Ueberhaupt seien in früheren Zeiten die Kirchenspaltungen immer durch die römischen Kaiser und Könige beigelegt worden ³⁾. So fand man auch jetzt die einzige Rettung aus den Nöthen der Kirche darin, daß der Kaiser das allgemeine Concil berufe ⁴⁾. Er sei sogar bei der jetzigen Sachlage bei Strafe einer Todssünde dazu verpflichtet ⁵⁾. Denn wenn die Cardinäle, auf welche bei Pflichtvergeßlichkeit des Papstes diese Pflicht übergehe, säumig seien, so falle dieselbe dem Kaiser zu. Noch zu Anfang des 16. Jahrhunderts, nach dem letzten Pisanischen Concil, wurde diese Theorie wiederholt ⁶⁾. Außer den bereits angegebenen Argumenten für den kirchlichen Beruf des Kaisers stützte man sich darauf, daß derselbe der Vornehmste unter den Fürsten sei ⁷⁾, in welchem also der kirchliche Beruf des Fürstenthums gipfele; daß er das gesammte christliche Volk, dessen Jurisdiction auf ihn übertragen sei, repräsentire und daher an dessen Statt handele, wenn er in dem angegebenen Nothfalle das Concil versammele ⁸⁾. Oder, wie bereits Zabarella diese Theorie näher entwickelte, wenn die ordentliche Obrigkeit ihre Schuldigkeit nicht thut, so tritt wieder der staatslose Urzustand ein, wo sich jeder selbst zu seinem Rechte verhilft: mithin muß bei Pflichtversäumniß der

¹⁾ Id. ib.

²⁾ Theod. de Niem, de schism. Pontif. Gold. Monarch. II., p. 1478.

³⁾ Gerson, de ref. Eccl. l. c. I., p. 99. De mod. un. ac. ref. Eccl. Opp. II. p. 178. Parisiensis etc. Universit. epist. l. c. p. 231. Auch das Beispiel des Theoderich wurde oft angeführt. Ib. p. 230. Theod. de Niem. l. c. p. 1477. — ⁴⁾ Id. ib. 101. — ⁵⁾ Id. ib. 115.

⁶⁾ Phil. Decii consilium pro Eccl. autorit. Gold. II. p. 1673.

⁷⁾ Gerson, de mod. un. ac. ref. Eccl. l. c. p. 178. Imperator Rom. tamquam praecipuus princeps.

⁸⁾ Andr. Magor. l. c. p. 284.

kirchlichen Oberen das christliche Volk selbst für die Heilung der Kirche eintreten und in seinem Namen sein höchster Repräsentant der Kaiser ¹⁾. Es würde sogar, wenn ein Concil nicht zu Stande zu bringen wäre, allein gegen den der Kirche Gefahr und Aergerniß bereitenden Papst einschreiten und ihn zur Abdankung nöthigen können ²⁾. Man redete daher davon, daß das Konstanzer Concil durch die doppelte Autorität des Papstes und des Kaisers berufen worden sei ³⁾. Doch fehlte nicht der Vorbehalt, daß nur in seltenen und den äußersten Nothfällen eine Berufung des Concils durch den Kaiser zulässig sei: der Regel nach würde ein von dem Kaiser ohne den Papst versammeltes Concil kein rechtmäßiges sein, und dürfte nur mit großer Vorsicht und bei dringender Noth zu jenem letzten Auskunfts Mittel gegriffen werden ⁴⁾.

Der Kaiser ist als Repräsentant des christlichen Volkes Mitglied des Concils, ja sogar nächst dem Papst und den Cardinälen dessen vorzüglichstes Mitglied ⁵⁾, daher selbst davon die Rede ist, daß er den Vorsitz zu führen habe ⁶⁾. Doch wurde auch hier praktisch nicht sehr großer Ernst mit dem Princip gemacht. Anderwärts ⁷⁾ ist nur die Rede davon, daß der Kaiser dem Concil beizuhören (interesse ⁸⁾) oder Bevollmächtigte dazu schicken dürfe, jedoch nur wenige. Seine Function solle darin bestehen, die Ordnung auf dem Concil zu erhalten und darüber zu wachen, daß die Beschlüsse in gesetzmäßiger Weise zu Stande kämen ⁹⁾. Er solle beizuhören, nicht um dem Concil vorzustehen, sondern um ihm beizustehen (*non ut praesit*,

¹⁾ Zabarell. de schism. Pontif. l. c. p. 237. — ²⁾ Id. ib. p. 240.

³⁾ Theod. Vrie, l. c. p. 154. *Autoritate summi Pontif. et Imperialis Majestatis hoc sacrum Concilium est in Constantia congregatum.* — *Quibus (duobus gladiis) ratificata autoritas Concilii.*

⁴⁾ Nic. Cusan. III, 15, p. 369.

⁵⁾ Zabarell. l. c. p. 237. *Pars praecipua Concilii.* — Andr. Magor. l. c. p. 283. Der Ausdruck klingt schon ganz an das *membrum praecipuum Ecclesiae* der protestantischen Theologen an.

⁶⁾ Gerson. de ref. Eccl. p. 101. *Mihi videtur singulare refugium. — quod Rex Romanorum — futurum Concilium debeat convocare et ibidem defensor Ecclesiae praesidere et modos ac vias invenire, quibus sacrum ovile Domini valeat reintegrari.*

⁷⁾ Nic. Cusan. III, 16, p. 370.

⁸⁾ Wie dies für Fälle, wo es sich um Glaubensfragen handelt, auch von dem kanonischen Rechte zugelassen wird. *Dist. 96 c. 2. Non ad pompam ostendendam, sed ad fidem confirmandam.*

⁹⁾ Nic. Cusan. III, 18, p. 381.

sed ut prosit), nicht um seine Beschlüsse vorzuschreiben oder zu bestätigen, sondern um sie mit Hülfe seines Schwertes zur Ausführung zu bringen ¹⁾. So ist im Ganzen doch der frühere hierarchische Standpunkt nicht aufgegeben.

Immerhin ruhte die Hoffnung der Reformpartei, wenn man auch nicht gerade geneigt war, den Schwerpunkt aus der geistlichen Hierarchie heraus zu verlegen, bei dem Widerstreben der Curie vorzugsweise auf dem Kaiserthum. Es wurde daher von diesem durchaus mit der größten Hochschätzung geredet. Die Hauptursache des herrschenden Verderbens fand man in dem traurigen Zerfall des heiligen Reiches; schien darin doch selbst ein Vorzeichen der Erscheinung des Antichrist zu liegen, da dieser nach den Weissagungen der Schrift, wie man sie verstand, nicht kommen sollte, so lange das römische Reich nicht gestürzt wäre ²⁾. Man beklagte es als ein großes Unglück, daß dermalen das Kaiserthum so tief im Ansehen gesunken sei ³⁾, und zwar vorzugsweise durch die Schuld der Priester und ihre Herrschsucht. Selbst der Franzose Gerson redet mit großem, bei seiner Rationalität geradezu auffallendem Unwillen davon, daß die Päpste das römische Reich vielfach geschädigt, es im Laufe der Zeit aus Rom hinausgedrängt und ihm von seinen Rechten und Besitzungen in Italien nichts übrig gelassen hätten ⁴⁾. Er findet, daß alle Hoffnung einer besseren Zukunft auf einem kräftigen und glaubenseifrigen Kaiser beruhe ⁵⁾, und verurtheilt streng die Opposition der italienischen Republiken gegen das Kaiserthum, wodurch diesem seine Rechte und Ehren immer mehr entzogen würden; sie möchten sehen, wie sie solches Widerstreben gegen die von Gott gesetzte Gewalt am jüngsten Gericht verantworten wollten ⁶⁾. Man verlangte, daß der

¹⁾ Petr. de All. de off. Imperat. v. d. H. I, p. 442. — Gerson, de mod. un. ac. ref. Eccl. Opp. II., p. 188. Concilio interesse et facta Concilii executioni demandare et quoscunque de Papatu contententes ibidem ad unionem integram faciendam cogere.

²⁾ Theod. Vrie l. c. p. 79.

³⁾ Petr. de All. monita de necess. ref. Eccl. l. c. I., p. 391. Hodie adeo depressa est Imperialis potestas, ut magis honoretur ac vereatur aliquis Capitaneus gentium armigerarum in Italia quam Imperator vel Rex Romanus. Dieselbe Aeußerung findet sich in der Schrift des Dietrich v. Niem (kurz vor dem Konstanzer Concil: Privilegia aut jura Imperii circa investituras Episcoporum, bei Schard. syll. p. 247 sqq.

⁴⁾ Gerson, de ref. Eccl. p. 133. Id. de mod. un. ac ref. Eccl. p. 196.

⁵⁾ Id. de ref. Eccl. p. 97. ⁶⁾ Id. ib. p. 104.

Papst im engen Bunde mit dem Kaiser, diesen durch kirchliche Strafen unterstützen sollte, den Glanz des Kaiserthums in Italien wieder herzustellen, damit er dann seinerseits die Kirche und die Geistlichkeit in ihren Rechten schützen könne ¹⁾).

Stellen wir Alles zusammen, so gelangen wir zu dem Ergebniss: so wenig die katholische Reformpartei die angestrebte innere Reformation der Kirche zu erreichen vermocht hat, so wenig hat sie verstanden, das Verhältniß von Kirche und Staat auf neue Grundlagen zu stellen. Zwar hat sie, indem sie den Absolutismus der curialistischen Richtung bekämpfte und die Kirche als einen lebendigen Organismus betrachten lehrte, der weltlichen Gewalt gleich den übrigen hierarchischen Stufen eine relativ selbständige Aufgabe und Berechtigung gegenüber dem Papstthum gewahrt und insofern die Emancipation des Staates von der Beherrschung durch die Kirche anbahnen helfen. Aber sie hat principiell den katholischen Kirchenbegriff und also auch die katholische Anschauung von der Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche nicht verlassen. Und wenn letztere auch vielfach ermäßigt ist, so drängt doch das nicht aufgegebene Princip in seiner Consequenz unausweichlich wie zu der Centralisation der Kirchengewalt im absoluten Papstthum so zu der Forderung der absoluten Ebnacht des Papstthums über den Staat. Die Concilspartei vertritt eine vermittelnde Richtung, welche die heranziehende Umgestaltung der Dinge vorbereiten, selbst aber keine positive Neubildung hervorbringen konnte. Sie berührt sich in ihrer Auffassung des Verhältnisses zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt ganz nahe mit der vermittelnden Richtung in der politischen Opposition, deren wir oben gedacht haben, und die sich uns gleichfalls als eine dem Papstthum principiell nicht gefährliche gezeigt hat.

Auf anderen Wegen sind Andere vorgegangen, welche eine kirchliche Reformation dadurch anstreben, daß sie mit dem katholischen Kirchenprincip brachen und eine radical verschiedene Grundanschauung an die Stelle setzten. Wielik und Hus sind die Hauptvertreter dieser Tendenzen. Gemäß ihrer, den katholischen Boden völlig verlassenden Auffassung der Kirche gestaltet sich auch ihre Anschauung von der Kirchengewalt und andererseits von der Gewalt und Aufgabe des Staates wesentlich verschieden von jener immer noch katholischen der Concilspartei, wenn auch zahlreiche Verührungspunkte nicht fehlen.

¹⁾ Petr. de All. monita l. c. p. 291.

Wir werden dieser von der Kirche zurückgewiesenen Richtung am Schluß unserer Darstellung eine kurze Betrachtung zu widmen haben, da sie mit der im Vorhergehenden besprochenen Richtung sich darin berührt, daß beide von religiösen Motiven aus zu einer von der curialistischen abweichenden Auffassung des Staates und zum Streben nach dessen Befreiung von der Hierarchie gelangen. Das geistliche Interesse, obwohl bei beiden Reformatoren mit einem nationalen sich nahe berührend, tritt doch bei beiden entschieden in den Vordergrund. Endlich mag auch denjenigen häretischen Richtungen, die sich noch weiter als die genannten von dem kirchlichen Boden entfernt haben, den Waldensern und Katharern, noch eine Erwähnung zu Theil werden.

5. Wiclif und Hus. Die Häretiker.

Wiclif's Kirchenbegriff ruht auf seiner Prädestinationslehre. Die Kirche ist die Gesamtheit der Prädestinirten; nicht alle Glieder der anstaltlichen (sichtbaren) Kirche gehören in Wahrheit der Kirche an¹⁾. Damit ist die Kirche als Anstalt principiell aufgehoben; sie wird zur rein innerlichen Gemeinschaft der Geister, von welcher aber Niemand wissen kann, wer zu ihr gehöre und wer nicht. Nur daß sie zu jeder Zeit irgend wo auf Erden vorhanden ist, wenn auch vielleicht nur in wenigen armen Laien, die in vielen Ländern zerstreut wohnen, ist dem Glauben gewiß²⁾. Irgend eine äußere Verfassung ist ihr in keiner Weise wesentlich. Das Haupt der Kirche, d. h. der Prädestinirten, ist Christus allein; die hierarchische Abstufung des Klerus ist von ihm nicht gewollt. Es soll in der Kirche nur geistliche Abstufungen in Glauben und Tugenden geben. Eine sichtbare Stellvertretung Christi und Nachfolge des Petrus weiß sich Wiclif nur unter der Voraussetzung zu denken, daß derjenige, der darauf Anspruch macht, auch im Glauben und Wandel dem Petrus nachfolge; ein mit Todsünden Behafteter kann an sich nicht Papst sein³⁾. Von einer Zwangs- oder Strafgewalt der Kirche

¹⁾ G. Vechler, Joh. v. Wiclif I, S. 543, 550.

²⁾ Vechler, S. 567 a. a. D.

³⁾ Böhlinger, die Vorreformatoren I, (die Kirche Christi und ihre Zeugen II. 4, 1, S. 422, 432 ff., 444, 465 f. Bezüglich des Papstthums hat Wiclif's Ansicht gewechselt. Von einer bedingten Anerkennung *jure humano* ist er infolge des Schisma 1378 zur principiellen Emancipation und endlich zur entschiedenen Bekämpfung fortgeschritten. Vechler, S. 575 a. a. D.

kann danach von selbst nicht die Rede sein. Daß die römische Kirche „leibliche und körperliche Zwangsmaßregeln sich anmaße, die doch dem Staate allein angehören, wie Petrus und Paulus lehren“, und daß sie gar die Obrigkeiten zwingt, wahre Diener Christi zu verfolgen, wird ihr von Wielik zum großen Vorwurf gemacht ¹⁾. Die Mönche sollen durch das moralische Mittel der Predigt und des Vorbildes wirken; von Excommunication weiß Wielik nur in dem innerlichen Sinn, daß der Mensch sich durch seine Sünden selbst von Christus trenne ²⁾.

Den gleichen Begriff von der Kirche findet man bei Hus ³⁾. Auch er kann sich einen Papst ohne entsprechende sittliche Beschaffenheit nicht denken; anders als bei einem weltlichen Reiche, dessen König als sein rechtmäßiges Oberhaupt anerkannt werden müsse, ob er nun in der Gnade stehe oder nicht, sei es bei der Kirche. Eine kirchliche Gehorsamspflicht erkennt Hus nicht an; nur so weit ist den Befehlen der kirchlichen Oberen zu gehorchen, als sie dem Willen Gottes entsprechend sind. Die Kirche besitzt keine materielle Gewalt, nicht durch das Schwert, nur durch moralische Waffen soll sie ihre Feinde überwinden ⁴⁾.

Alle Befugniß zum äußeren Ordnen und Verwalten wird daher der Kirche abgesprochen. Den Primat des Papstes leitet Wielik von der Verleihung des Constantin her, welcher eben dadurch das Verderben in die Kirche gebracht habe ⁵⁾. Dagegen behauptet er nachdrücklich die Selbstständigkeit und die Einheit der Staatsgewalt, sowie deren Erstreckung über das ganze Staatsgebiet, womit sich die Exemption des Klerus von der Jurisdiction des Königs nicht vertrage; die Gewalt des Königs ist von Gott und dem Volke, er ist Stellvertreter Gottes ⁶⁾. So ward Wielik, „die theologische Autorität, der theologische Sprecher des gerade jetzt unter Eduard III. rege und mächtig gewordenen Staatsbewußtseins der Hierarchie gegenüber und

¹⁾ Böhlinger, S. 118 a. a. O. ²⁾ Der. S. 139, 416, 488, 494.

³⁾ Böhlinger, II, S. 309 ff.

⁴⁾ Schwabe, die reformatorische Ideologie des Joh. Hus (Zeitschrift des Predigerseminars zu Friedberg 1857–61), S. 38, 40 ff., 56, 68.

⁵⁾ Böhlinger, I, S. 436.

⁶⁾ Fessler, S. 599 a. a. O. *Omnis rex dominatur super toto regno suo, omnis Clericus regius legius (Vasal) cum tota possessione est pars regni. Rex inquam hujusmodi habet privilegium concessum a Deo et acceptum a populo ad regnandum. — Ista exemplaris justitia in Deo debet esse exemplar cuilibet ejus vicario, tam Papae quam regi.*

des Parlaments, in dem dieses Staatsbewußtsein seinen gesetzlichen und nationalen Ausdruck fand“¹⁾. Auch Hus lehrt ausdrücklich die Pflicht des Gehorsams gegen die weltlichen Oberen, und zwar nicht bloß die guten, sondern auch die Tyrannen; nur für den Fall, daß ihre Befehle dem Gesetz Christi widersprechen, macht er Ungehorsam zur Pflicht²⁾.

Fragt es sich nun: wer ist berufen, die Heilung der zerrütteten Kirche herbeizuführen? so antwortet Wiclif: alle treuen Christen sollen dazu mithelfen. „Evangelische Männer sollen, wenn sie auch örtlich getrennt sind, im Willen und Wandel wie ein Mann zusammen stehen und das Wort Christi, der bei ihnen bleibt, mit Bestimmtheit vertheidigen“³⁾. Es ist die natürliche Folgerung aus seinem Kirchenbegriff; die Kirche als Institution hat sich ihm umgesetzt in das durch alle Welt zerstreute Volk der wahren Gläubigen. Alle sollen sich darum an der Reformation betheiligen, „Ettliche durch Gründe, die aus Gottes Wort genommen sind, Andere durch weltliche Macht, wie die irdischen Herren, welche Gott verordnet hat, und Alle durch guten Wandel und gute Gebete zu Gott“⁴⁾. Unverkennbar liegt bei diesem Ausspruch dieselbe Anschauung von den drei kirchlichen Ständen zu Grunde, welche uns bei der katholischen Reformation begegnet ist. Sie tritt bei Wiclif öfter hervor. Er unterscheidet in der streitenden Kirche auf Erden dreierlei Glieder oder Bestandtheile: das Volk (Commons) die Herren (Lords) und die Priester Christi⁵⁾. Da auch die Inhaber der weltlichen Gewalt Glieder in dem Organismus der Kirche sind, so folgt, daß auch sie, so gut als die Priester, für deren Besserung thätig zu sein den Verus haben. Sie sind verpflichtet, das Gesetz Gottes als dessen weltliche Schutzherrn zu

¹⁾ Böhlinger, I, S. 507.

²⁾ Schwabe, S. 37, 47 a. a. D. Der Satz, den Hus gelegentlich aussprach, daß Niemand, der in Todsünden befindlich sei, ein weltlicher Herr sein könne, ist ihm oft, als gefährliche revolutionäre Tendenzen in sich bergen, zum Verwurf gemacht worden, jedoch mit Unrecht vgl. a. a. D. 36 ff.. Er erläutert ihn dahin, daß ein solcher nicht „auf würdige und gerechte Art“ „vor Gott“ König sein könne, und unterscheidet ausdrücklich zwischen dem Staat, als einer von Gott gesegneten äußeren Institution, deren Autorität daher von der persönlichen Qualifikation ihrer Träger unabhängig sei, und der Kirche, bei welcher zufolge ihrer rein innerlichen Natur Alles auf die subjective Würdigkeit der Person ankomme.

³⁾ Fehler, S. 601 a. a. D. ⁴⁾ Das. S. 597.

⁵⁾ Böhlinger, S. 411 a. a. D.

schirmen und aufrecht zu erhalten; nur unter dieser Voraussetzung besitzen sie ihre Gewalt rechtmäßig vor Gott¹⁾. Sie sind der Priesterhierarchie nichts weniger als blinden Gehorsam schuldig; weiter nicht geht ihre Gehorsamspflicht gegen das Priesterthum, „als wiefern es schriftgemäß Gehorsam gegen Christus wäre.“ Unchristliche Mißbräuche in der Kirche aber, wenn sie auch von einem entarteten Klerus herrührten, sind sie schuldig abzustellen, dem Vorbilde Christi folgend, welcher die Priester des Tempels zurechtwies und sich hierbei eben seiner königlichen Macht bediente. Denn „wenn sie ihre weltliche Herrschaft von Christus, dem König der Könige, haben, um ihm damit den schuldigen Dienst zu leisten, was für ein Dienst könnte wohl ihnen mehr zukommen, als die Unbilden, die man Christo gethan, zu rächen und seine so vernunftgemäßen Anordnungen zu schützen?“²⁾.

Hus folgt auch in diesem Stücke dem Vorgange Wiclif's. Die streitende Kirche ist gemischt „aus den Priestern Christi, die sein Gesetz tren beobachtet, aus den weltlichen Herren, welche zur Beobachtung der Anordnungen Christi antreiben, und aus dem jenen beiden Ständen nach Christi Gesetz dienenden Volke“. Für alle ist das Gesetz Christi die oberste Norm.

„Die Absicht unserer Partei ist nicht — sagt Hus, — das Volk vom wahren Gehorsam abzuwenden, sondern daß das Volk ein einiges, vom Gesetz Christi einmächtiglich geleitetes sei“³⁾. Die priesterliche Gewalt ist allerdings weit vollkommener und erhabener als die weltliche, selbst die des Königs, aber doch nicht in dem Sinne, als ob ihr irgend eine materielle Uebermacht über die letztere zukäme. Das materielle Schwert führt nur die Obrigkeit und zwar zur Vertheidigung des Gesetzes Christi und der Kirche⁴⁾. Das Compelle intrare wird in dem durch Augustin geläufig gewordenen Sinne auch von Hus auf die Obrigkeit angewandt⁵⁾. Demgemäß soll die Reform der Kirche, da die Priester versagen, von dem Volke und der weltlichen Macht ausgehen, namentlich der letzteren, denn sie trägt als Gottes Dienerin das Schwert, um die Feinde Gottes zu strafen⁶⁾.

Es ist nicht zu verkennen, daß diese Anschauung in einer Beziehung noch ganz auf dem katholischen Boden steht. Das menschliche Gemein-

¹⁾ Böhrringer, S. 421, 504. ²⁾ Das. S. 506.

³⁾ Schwabe, S. 47 a. a. D. ⁴⁾ Das. S. 55, 67.

⁵⁾ Böhrringer, II, S. 211.

⁶⁾ Schwabe, S. 92 ff. a. a. D.

schaftsleben wird noch vorzugsweise und wesentlich unter dem Gesichtspunkt der Kirche betrachtet; der Zweck der Kirche, nämlich daß das Wesen Christi in allen Beziehungen des Lebens zur vollen Geltung gebracht werde, ist Endzweck des Ganzen. Auch die Obrigkeit hat diesem Zwecke zu dienen, sie ist ein Glied der Kirche und nicht einmal das vornehmste; sie steht erst an zweiter Stelle und tritt nur aus-
hülfsweise ein, wenn die eigentlich zur Leitung und Besserung der Kirche Berufenen, die Priester, ihre Schuldigkeit nicht thun, Alles wie bei der katholischen Reformpartei. Aber indem Wiclif und Hus die Kirche völlig zu einer unsichtbaren, inneren machen, ihr sogar durch ihren strengen Prädestinationsbegriff die Möglichkeit eines Heraustretens in die Sichtbarkeit und einer sichtbaren Ausgestaltung geradezu abschneiden, gewinnt die Sache doch eine wesentlich andere Gestalt. Es fehlt nun jede geistliche Instanz mit befehlender oder gar zwingender Autorität. Das Einzige, was von der Kirche, (in engerem Sinne) Sichtbares übrig bleibt, ist die Function der Prediger, welche jedoch, ohne jede befehlende Gewalt, lediglich auf die moralische Wirkung durch ihr Wort und Vorbild angewiesen sind. Irgend eine hierarchische Organisation, von welcher sie bevollmächtigt oder ausgesandt würden, giebt es nicht. Als das dem apostolischen Vorbilde am nächsten kommende Ideal denkt sich Wiclif „arme Priester“, wie er sie nennt, d. h. Männer, welche in völlig freier Weise, auf Antrieb des Geistes sich zum Predigtgeschäft entschlossen haben und nun von gläubigen (Gemeinden, die sich in derselben Weise zusammenfinden, berufen, ordinirt, besoldet, nach Bedürfniß und Gutdünken auch entlassen werden ¹⁾). Zu einer anstaltlichen Organisation dieser Gemeinden kann und soll es nicht kommen. Sonach bleibt als einzige Autorität zum äußeren Ordnen und Regieren die weltliche Obrigkeit, deren Macht in religiösen Dingen hiedurch eine ungleich größere wird, als sie auf dem katholisch-kirchlichen Boden jemals sein konnte. Von ihr sollen alle Maßregeln zur Besserung des gesunkenen äußeren Zustandes ausgehen. Insbesondere soll die Obrigkeit die Güter, womit der Klerus im Uebermaße und zum Verderben der Religion wie auch des Staates begabt ist, einziehen und zur Unterstützung der Armen, zum Unterhalte guter Priester, zur Erleichterung des steuerzahlenden Volkes verwenden ²⁾. Denn die Kleriker sollen einen festen irdischen Besitz, welcher sie nur von ihrer höheren Auf-

¹⁾ Böhlinger, I, S. 534, vgl. 487. ²⁾ Das. S. 495 ff.

gabe abzieht, nicht haben, sondern, was sie zur Nothdurft brauchen, als Lohn ihrer Arbeit von den Gläubigen empfangen ¹⁾. In gleicher Weise schreibt Hus der Laienobrigkeit das Recht, ja die Pflicht zu, um der Wohlfahrt der Kirche und der weltlichen Stände willen dem Klerus die Temporalien, welche er gröblich mißbraucht, zu entziehen; denn die Güter des Klerus seien nur eine ihm für seine Arbeit von den Laien gewährte Belohnung, ja ein Almosen, sie müssen darum zurückgenommen werden, wenn die Bedingung, unter der sie gegeben wurden, nicht erfüllt wird ²⁾.

Praktisch verwirklicht würden die Ideen von Wiclif und Hus dazu geführt haben, die Verfügung über die kirchlichen Dinge in unumschränkter Weise in die Hände der Obrigkeiten zu legen. Die Kirche, völlig auf das innerliche, geistige Gebiet zurückgedrängt, würde als Institution im Staate untergegangen sein. Der Staat hätte die Funktionen der Kirche in sich aufgenommen und wäre so nach einer Seite hin selbst zur Kirche, zur Nationalkirche geworden. Die Nationalkirche in diesem Sinne ist unzweifelhaft das Ideal, dem Wiclif zustrebt ³⁾. Sonach berührt sich sein Standpunkt — ähnlich wie wir oben eine Analogie zwischen den Anschauungen der kirchlichen Reformpartei und denen der vermittelnden Richtung in der politischen Opposition fanden, — aufs nächste mit dem Standpunkte derjenigen Politiker, die wie Marsilius von Padua den reinen Territorialismus forderten. Hier wie dort war das Ziel die Auflösung der anstaltlichen Kirche im Staate ¹⁾. Der Ausgangspunkt ist freilich ein verschiedener, bei Marsilius und seinen Freunden das politische, bei Wiclif und Hus ein tief religiöses Interesse. Auch würde sich, je nachdem man diesen oder jenen Ausgangspunkt nahm, der nationale Kirchenstaat, welchem beide Richtungen zustrebten, wesentlich verschieden gestaltet haben. Der auf den äußeren Nutzen gerichtete, formal gesetzliche Standpunkt jener Politiker, von welchem aus auch die religiösen Dinge von denselben

¹⁾ Das. S. 458, 485. — ²⁾ Schwabe S. 97 ff. a. a. D.

³⁾ Böhrringer, I. S. 511.

¹⁾ Mit Recht hebt Böhrringer (S. 511 a. a. D.) die Analogie mit den Ideen des *defensor pacis* und verwandten hervor, irrt jedoch, wenn er (S. 504) davon redet, daß es bei Wiclif auf eine „scharfe Scheidung von Staat und Kirche“, welche letztere „eine rein sittlich-religiöse Anstalt“ werden solle, abgesehen sei. Die Wahrheit ist, daß die Kirche als Anstalt überhaupt verschwinden soll. Auch in der Forderung evangelischer Armuth der Kleriker berührt sich übrigens Marsilius mit Wiclif. (Def. pac. II, 11—14.)

behandelt wurden, erscheint bei Wielis als eine niedere, durch den Geist der christlichen Liebe zu überwindende Stufe. Den bürgerlichen, auf starres Mein und Dein sich gründenden Eigenthumsbesitz findet Wielis nicht mit der Gesinnung vereinbar, welche Christus verlange. Weit entfernt von dem Geiste der echten Jünger Christi sei „die Weise derer, die weltlich herrschen“, seien die „weltlichen bürgerlichen Gesetze, deren rachsüchtige, wilde Handhabung nun auf so schuld bare Weise auch unter den Mönchern eingeführt ist“. In diesem Sinne nennt er die bestehende Staatsordnung gradezu eine sündliche ¹⁾, also ein Werk der Sünde. Als Ideal schwebt ihm die *politia evangelica* vor, ein Gemeinwesen, in welchem nicht das starre Recht und das Privateigenthum, sondern die Liebe walten, welche Alles gemein macht ²⁾. In ähnlicher Weise will Hus bei der Behandlung politischer Dinge überall den sittlichen Gesichtspunkt, die Erwägungen der Liebe und Billigkeit vorwalten lassen, z. B. bei der Kriegsführung ³⁾. Kurz, während jenen Politikern der Staat vorzugsweise Rechtsgemeinschaft ist, ist er diesen Reformatoren in erster Linie die religiös sittliche Gemeinschaft; jenen ist das religiöse Element im Staate ein untergeordnetes, dem politischen dienendes, diesen das beherrschende und Alles bestimmende. Ob freilich, eine Reform im Sinne von Wielis und Hus als durchgeführt gedacht, der Staat sich dazu verstanden haben würde nach ihren Ideen ein religiöser zu werden, ob nicht sehr bald der politische Factor überwogen und die, der sichtbaren Organisation beraubte Kirche in nachtheiligster Weise sich dienstbar gemacht haben würde, ist eine Frage, deren Beantwortung kaum zweifelhaft sein kann. Indem Wielis und Hus an die Stelle der katholischen Veräußerlichung des Christenthums einen ebenso einseitigen Spiritualismus setzen, sind sie daran, anstatt der Beherrschung des Staates durch die Kirche, welche der Katholicismus will, einer nicht minder drückenden Beherrschung der Kirche durch den Staat den Weg zu bereiten. So wenig wie den vorher geschilderten katholischen Reformparteien ist es ihnen gelungen, das lösende Wort in der Frage des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat zu finden.

Noch weniger läßt sich dies von den Waldensern sagen, deren Ursprung zwar in eine frühere Periode als die, die uns hier be-

¹⁾ Böhringer, S. 462 a. a. D.

²⁾ Köhler, I. S. 600 a. a. D. *Time necessitaretur respublica redire ad politiam evangelicam, habens omnia in communi.*

³⁾ Schwabe S. 67.

schäftigt, fällt, welche sich übrigens, wie man weiß, bis zum Ende des Mittelalters erhalten und sowohl in Südfrankreich, ihrer ursprünglichen Heimath, als in Italien und Süddeutschland ausgebreitet haben. Auch ihnen galt die durch den Besitz irdischen Reichthums und viele daraus stammende Sünden befeleckte römische Kirche nicht mehr als die wahre Kirche. Die rechte Kirche ist die Gemeinschaft der wahren Heiligen; in ihr findet sich nichts Gemeines und Sündiges, sondern nur, die in dem Buche des Lebens geschrieben sind. Die äußere Kircheninstitution ist ohne Heiligkeit ihrer Glieder werthlos; es muß daher in der Kirche eine ernste Zucht bestehen, um diejenigen, deren Wandel nicht ihrem Christenberufe entsprechend ist, zu corrigiren und im äußersten Fall auszuschließen ¹⁾. Diesen Anforderungen aber entspricht allein die Gemeinschaft der Waldenser.

Den Anspruch, die wahre Kirche Gottes darzustellen, gründet diese also auf den ihren Gliedern bewohnenden subjectiven Heiligkeitscharakter. Und diesen wieder glaubte man dadurch gewahrt, daß man den Anforderungen, welche Christus namentlich in den bekannten Aussprüchen der Bergpredigt an die Vollkommenheit seiner Jünger stellt, in der strengsten buchstäblichen Weise Genüge leistete. Besonderer Werth wird auf die freiwillige Armuth und die Ehelosigkeit gelegt, und wenn auch beide nicht ausnahmslos von Allen gefordert werden, so gilt doch die gänzliche Enthaltung von allem Besitz, sowie von der Ehe als die höchste Stufe der Heiligkeit: Ziel ist die stille Versenkung in die Contemplation, gänzliche Abkehr von allem Irdischen, das die Seele verwirren und von dem höchsten Gute abziehen könnte. In gleicher geselllicher Anwendung der Worte der Bergpredigt verwerfen die Waldenser jeden Schwur, auch den von der Ehrigkeit geforderten Eid, desgleichen alle Gegenwehr gegen erlittenes Unrecht und alles Blutvergießen, auch die Todesstrafe und den Krieg. Hiernach wurde alles Verhängen zeitlicher Strafen als für Christen unerlaubt verworfen, woraus die Gegner nicht mit Unrecht den Schluß zogen, daß nach der Meinung der Waldenser in der Kirche keine weltliche Gewalt, wie die kaiserliche, königliche zc. bestehen sollte ²⁾.

Die Lehre der Waldenser ist mit der von Wiclif und Hus verwandt in dem spiritualistischen Zuge, der beiden eigen ist, indem nicht von der objectiven Sträflichkeit der kirchlichen Sacramente, sondern von

¹⁾ Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter. II. S. 77, 124, 270 ff.

²⁾ Dieckhoff, die Waldenser im Mittelalter S. 325. Hahn a. a. O. II S. 314.

der subjectiven Heiligkeit der frommen Individuen das Heil abhängig gemacht wird. Verschieden aber von jenen sind die Waldenser darin, daß sie die Kirche nicht lediglich in das Gebiet der Innerlichkeit und Unsichtbarkeit verweisen, sondern auf die Herstellung einer sichtbaren Gemeinschaft der Heiligen und Vollkommenen ausgehen. Diese aber war nur dadurch möglich, daß die erstrebte höhere Heiligkeit an gesetzlich normirte äußere Leistungen gebunden wurde. Hierin, sowie in der damit verbundenen Abkehr von dem natürlich menschlichen Leben und, was dabei weiter unvermeidlich war, der Zurückführung jener Leistungen auf bloße Rathschläge anstatt allgemein verbindliche Gebote und der Unterscheidung zwischen höheren und niederen Graden der Vollkommenheit, zeigt sich die waldensische Lehre noch stark von katholischen Elementen durchdrungen. Alle jene angeführten Züge sind ja auch Grundzüge des Mönchtums. Nur anstatt einen Verein höherer Vollkommenheit innerhalb der katholischen Kirche zu bilden, setzen sich die Waldenser, indem sie die objective Kräftigkeit der kirchlichen Weihe leugnen und dadurch der Kirche den Boden ihres Bestandes entziehen, in Gegensatz zu derselben und beanspruchen als die allein wahre Kirche an deren Stelle zu treten. In gleicher Weise konnte ihre Stellung gegenüber dem Staate, und zwar nicht allein dem der Kirche dienstbaren Staate jener Zeit, sondern der staatlichen Rechtsordnung überhaupt, nur eine verneinende und abwehrende sein. Nehulich wie im Katholicismus gilt ihnen die Staatsordnung als ein an sich unheiliges, der religiösen Durchdringung unfähiges Gebiet. Indem aber dem gegenüber die objective Macht der Kirche fehlt, kann nicht einmal davon die Rede sein die weltlichen Dinge durch Unterwerfung unter das sichtbare Reich der Kirche religiös zu legitimiren, ihnen den Stempel der kirchlichen Weihe zu verleihen. So galten die wesentlichen Grundlagen der Staatsordnung, die Familie, das Recht, und zwar dieses in seiner doppelten Beziehung als subjective Veredlung auf den eigenen Besitz und auf Schutz gegen Willkür und Gewalt, wie als Strafrecht, ferner der Eid, die Kriegsführung als an und für sich verwerflich oder im besten Falle einer niederen, nur als Vorbereitungsstufe zur wahren Vollkommenheit berechtigten Stufe angehörend. Die Consequenz dieser Anschauungen konnte nur entweder die sociale Revolution sein, der Versuch die gesammte menschliche Lebensordnung auf neuer Grundlage neu aufzubauen, das sichtbare Reich der Heiligen zu gründen — wie das in der Reformationszeit bei manchen schwärmerischen Parteien hervorgetreten ist, oder aber

das Sichzurückziehen der heiligen Gemeinde in die Stille und Verborgenheit, mit Verzichtleistung darauf, die Welt für das Reich Gottes zu erobern und etwas anderes von ihr zu erfahren als Verfolgung und Druck. Letzteres ist die Stellung, welche die Waldenser des Mittelalters sich erwählt haben. Die Bestimmung der wahren Kirche, d. h. der kleinen Heerde der Heiligen und Vollkommenen, ist nach ihrer Anschauung, in der Welt verfolgt zu werden und Angst zu leiden, um dereinst in der Ewigkeit zu triumphiren. (Herzog, Waldenser S. 185.)

In noch höherem Grade konnte die Stellung der Katharer (Albigenser), welche gleichfalls in ihren Ueberresten noch in den uns beschäftigenden Zeitraum hinein reichen, dem Staate gegenüber nur eine verneinende, feindliche sein. Der Grundgedanke ihres Systems ist der Dualismus, entweder in seiner schrofferen Form, wonach das gute und das böse Princip gleich ewig und ursprünglich erscheinen, oder der mildere, welcher das Böse aus einem Abfall erklärt. In einem wie in dem anderen Falle galt ihnen die Welt als das Werk des bösen Gottes; nur die Seelen sind von dem guten Gotte erschaffen, die Welt ist ihnen der Ort der Strafe und Läuterung. Die Folgerung hieraus ist, daß die Verithrung mit der Materie an sich als Sünde erscheint. Jeder irdische Besitz, desgleichen die Ehe, ist Todssünde; verboten ist ferner (wegen der Vorstellung der Seelenwanderung) jede Tödtung eines lebenden Wesens, also namentlich auch der Krieg und die Todesstrafe, desgleichen der Eid. Die römische Kirche ist eine falsche, unreine; die wahre Kirche muß ohne Sünde sein: es ist die Gemeinschaft der Katharer, welche an den Orten, wo sie in größerer Zahl vorhanden waren und die Umstände es erlaubten, sich eine förmliche kirchliche Verfassung mit Bischöfen zc. gaben. Von der Möglichkeit irgend eines positiven Verhältnisses dieser Gemeinschaften zur Staatsordnung konnte nicht die Rede sein. Mehr noch als die herrschende Kirche mußte der Staat den Katharern als dem Reiche des Bösen angehörig, seiner Natur nach unrein und sündhaft erscheinen. Das Recht (dessen wesentliche Grundlage der individuelle Besitz), die Strafe (welche ohne materielle Gewalt nicht möglich ist) waren durch die katharischen Ideen ebenso grundsätzlich unmöglich gemacht wie die Familie, diese unentbehrliche Grundlage aller Staatsordnung. Die sociale Consequenz des Katharismus, wenn dieselbe hätte gezogen werden können, würde die Vernichtung des Staates und aller Cultur gewesen sein.

Die Stiftung der Universität Leyden in ihrer kirchen- und kulturhistorischen Bedeutung.

Zeitgruß eines deutschen Theologen zur Jubelfeier der niederländischen Schwesteruniversität.

Von
Dr. Wagenmann.

Wohl keine Universität der Welt hat einen so glorreichen Ursprung aufzuweisen wie die in der alten Bataverstadt Lugdunum, die niederländische Universität Leyden, die in diesen Tagen ihre dritte Secularfeier begeht.

Sie ist wie die anderen holländischen Universitäten, -- Leydens jüngere Schwestern Braneler, Gröningen, Utrecht, Harderwol, -- eine Frucht der Reformation und der evangelischen Glaubenskämpfe des sechszehnten Jahrhunderts, gestiftet zunächst für die Zwecke des evangelischen Bekenntnisses, als eine feste Burg und Pflanzschule evangelischer Glaubensfreiheit und protestantischer Wissenschaft im Gegensatz gegen jesuitische Scheinwissenschaft und Geistes knechtschaft.

Ihr Stifter ist einer der größten Männer der neueren Geschichte, Wilhelm von Oranien, der heldenmüthige Vorkämpfer und Märtyrer der niederländischen Freiheit, der edle Stammvater des preussischen Königs- und deutschen Kaiserhauses.

Die Zeit ihrer Stiftung fällt mitten hinein in den wildesten Sturm und die schwersten Drangsale des niederländischen Kampfes wider die spanisch-katholische Glaubensherrschaft Philipps II., der dennoch wider Willen und wie zum Hohn zu der wunderbaren Stiftungsurkunde dieser protestantischen Universität seinen Namen hat hergeben müssen.

Den nächsten Anlaß zu ihrer Einrichtung gab das denkwürdige „Drama von Leyden“, die Schreckenszeit einer zweimaligen spanischen Belagerung und die wunderbare Errettung der Stadt im Sommer und Herbst des Jahres 1574, und die nächste Absicht der Gründung war eben die, der heldenmüthigen Bürgerschaft einen Ausdruck des Nationaldanks zu geben und ihr ein bleibendes Ehrendenkmal zu stiften für die schweren Lasten, die sie mit solcher Treue getragen.

Genes Drama von Leyden aber bildet selbst wieder nur eine ein

zelne denkwürdige Episode in der glorreichen Leidens-, Kampfes- und Siegesgeschichte des uns so nahe verwandten und für die ganze moderne Staats-, Kirchen- und Kulturentwicklung so hochinteressanten Volkes der protestantischen Niederländer. Die Geschichte jener niederländischen Religions- und Freiheitskämpfe ist zwar jedem gebildeten Deutschen schon aus den Werken unserer zwei klassischen Dichter mehr oder minder bekannt; sie gehört aber zu denjenigen Partien der Welt- und Kirchengeschichte, die ein deutscher Protestant nicht oft genug zumal in der Gegenwart sich ins Gedächtniß rufen kann, und darum möge es mir verstattet sein, wenigstens an ihre Hauptmomente unter Berücksichtigung neuerer Quellenforschungen und Darstellungen ¹⁾ kurz zu erinnern.

Im Zeitalter der Reformation bildeten die Niederlande bekanntlich einen Bestandtheil des deutschen Reiches — ebenso wie die Schweiz und Elß-Lothringen. Durch die unglückselige Politik und Kirchenpolitik des Hauses Habsburg sind alle drei Vände für das deutsche Reich verloren gegangen, diese drei werthvollen Glieder vom Reichskörper abgeschnitten worden, um nicht zu ihrem und nicht zu unserem Heil jahrhundertlang ein Sonderleben zu führen.

Karl V. war es, der das Unrecht und den politischen Fehler beging, bei der Reichstheilung des Jahres 1555—6 den burgundischen Kreis, der von Rechtswegen zum Reich, also zum Erbe seines Bruders Ferdinand, gehörte, dem spanischen Erbtheil seines Sohnes Philipp zuzuwenden. So kam es, daß Philipp II. von Spanien, jener finstere Despot, in dessen Reich die Sonne nicht unter, in dessen Herz sie niemals aufgegangen ist, Herr der blühenden 17 niederländischen Provinzen und ihrer freiheitsliebenden, aufgeklärten und reformationsfreundlichen Bevölkerung wurde. Seiner freiheitsmörderischen Politik

¹⁾ Außer den älteren Werken von Brandt, Herdes, Ipen und Vermout, Glasius, Benthem u. A. siehe besonders die zwei wichtigsten Quellenwerke für die Geschichte des Kampfes zwischen Spanien und den Niederlanden: *Correspondance de Philippe II. sur les affaires des Pays-Bas.* publ. par Gachard. Paris 1848—60 und Groen van Prinsterer, *Archives ou correspondance inedite de la Maison d'Orange Nassau.* sowie die Darstellungen von Motley *the rise of the Dutch Republic.* London 1858. 3 B. Deutsch, Dresden 1857—60. 3 B.), Eberder Juste (*histoire de la revolution des Pays-Bas.* Brüssel 1855—67 und Guillaume le Taciturne, Brüssel, 1873.), P. E. Müller *staat der vereinigten Nederlande.* Haarlem 1872), Treitschke (*Die Republik der vereinigten Nederlande, in seinen historischen und politischen Aufsätzen.* Band II. 1870), Moll und Scheffer, *Studien und Beiträge zur historischen Theologie.* Amsterdam 1868 ff.

hat das reichbegabte spanische Volk seine bis heute fortdauernde grenzenlose Zerrüttung, haben die Niederländer ihre, freilich erst nach langen blutigen Kämpfen errungene religiöse und bürgerliche Freiheit, ihr wesentlich auf das Princip protestantischer Toleranz gegründetes Staats- und Kulturleben zu danken. Frühe hatte die von Wittenberg ausgegangene reformatorische Bewegung in dem geistig regamen und freiheitsliebenden Volk der Niederländer Anklang und Eingang gefunden ¹⁾. Kaum war irgendwo die Empfänglichkeit dafür so groß wie hier, wo mehrere der sogenannten Vorläufer der Reformation, die Brüder vom gemeinsamen Leben, der Erasmiſche Humanismus vorgearbeitet hatten. Luther's Schriften wirkten auch hier zündend und weckend; aber Karl V., der in Deutschland nicht die Macht oder nicht den Muth hatte, die lutherische Bewegung zu unterdrücken, drang in seinen niederländischen Erbländern durch eine Reihe der strengsten Edicte auf gewaltsame Erstickung jeder reformatorischen Regung. Und so kam es, daß die Niederlande, dieses Land der Freiheit, der evangelischen Reformation ihre ersten Märtyrer geliefert haben: jene beiden jungen Augustinermönche Heinrich Voës und Johann Esch, die 1523 den 2. Juli zu Brüssel auf dem Scheiterhaufen starben, und die ihr Ordensbruder Luther in seinem berühmten Märtyrerliede besungen hat:

„Die Asche will nicht lassen ab,
 Sie stäubt in allen Landen:
 Sie hilft kein Bach, Loch, Grub und Grab,
 Sie macht den Feind zu Schanden. —
 Der Sommer ist hart vor der Thür,
 Der Winter ist vergangen.
 Die zarten Blümlein gehn herfür.
 Der das hat angefangen,
 Der wird es auch vollenden!“

Der's angefangen, hat es auch vollendet! Freilich ist noch viel Asche durch die Lande gestäubt, und Ströme von Blut sind geflossen, bevor der Tag des Lichtes und der Freiheit erschien. Tausende von evangelischen Märtyrern starben schon während Karls V. Regierung im Kerker oder auf dem Blutgerüst. Tausende und Zehntausende, ja ungezählte und unzählbare Opfer folgten dann erst vollends seit 1555,

¹⁾ Ueber die Anfänge der Reformation in den Niederlanden vgl. besonders die interessante, völlig neues Material darbietende Abhandlung von J. G. de Hoop Scheffer in den *Studien en Bijdragen etc.* Amsterdam und Utrecht 1870. *E. Jahrb. f. D. Th.* Band 17. S. 567.

nachdem Karl V., verstimmt durch das Scheitern seiner deutschen Politik, die Regierung niedergelegt hatte, und seit nun Philipp II. durch Absendung spanischer Truppen, durch Errichtung neuer katholischer Bisthümer und Einsetzung von Inquisitionstribunalen jede Freiheitsregung im niederländischen Volk zu unterdrücken bemüht war.

Gerade unter dem Druck der spanischen Gewaltherrschaft nahm nun aber auch die religiöse Bewegung allmählich einen ganz anderen Charakter an als früher. Von Deutschland, von Wittenberg, von Martin Luther waren die ersten Regungen ausgegangen; in den stillen Mauern niederländischer Augustinerklöster und in den friedlichen Kreisen der Brüder vom gemeinsamen Leben hatte die Reformation ihre ersten Befenner und Märtyrer gefunden. Nun aber drohte die gewaltsam unterdrückte Bewegung einen gewaltsamen Durchbruch zu erzwingen, die Mildt der sanften Denkart sich in gährend Drachengift zu verwandeln. Ein wirrer und wilder „Kumpelgeist“, wie Luther an die Christen in Antwerpen schreibt, ein Geist des schwärmerischen Radicalismus, Libertinismus, Anabaptismus hatte in immer bedenklicheren Formen gerade in den Niederlanden und von da aus in einem Theil von Niederdeutschland sich verbreitet.

Das schwärmerische Wiedertäuferthum ¹⁾ hatte in den dreißiger Jahren seinen Hauptherd in den niederländischen Städten, besonders Harlem, Leyden, Amsterdam: der Bäcker Matthiesen aus Harlem, der Schneider Johann Bockhold von Leyden und andere ihrer Gesinnungs- genossen waren es, die das wilde Täuferthum nach Westfalen verpflanzten und dort in Münster das neue Zion aufrichteten, das dann freilich bald ein Ende mit Schrecken nahm.

Und als nun nach dieser blutigen Katastrophe der schwärmerische Paroxismus sich legte und die religiöse Bewegung wieder in ruhigere Bahnen einlenkte und nach geordneter Gestaltung rang: da trat an die Stelle der von Deutschland ausgegangenen lutherischen Strömung eine theils aus der Schweiz, theils von Frankreich her importirte mehr aggressive und active Form des religiösen Glaubens und Lebens: der Calvinismus wurde das Panier einer kämpfenden Kirche und die Grundlage eines

¹⁾ Zur Geschichte des niederländischen Täuferthums vgl. besonders die Werke von Blaupot ten Cate, Geschichte der Taufgesinnten in Friesland 1839; Cornelius, Geschichte des Münster'schen Aufst. Zweites Buch. S. 210 ff.; Hoekstra, beginzelen en leer der oude Doopsgezinden. Amsterdam, 1863. Vgl. Rippel, Beiträge zur holländischen Kirchengeschichte in Zeitchr. f. d. hist. Theol. 1868. S. 171 ff.

freien politischen Gemeinwesens. Diese innere Umwandlung des niederländischen Protestantismus vollzog sich ungefähr in denselben Jahren, in welchen die spanische Glaubensthyrannei und zugleich die politischen Gewaltmaßregeln Philipps II. zur Unterdrückung der bürgerlichen Rechte und Freiheiten der Niederländer immer offener und roher hervortraten, — in denselben Jahren aber auch, in welchen die jesuitisch-päpstliche Gegenreformation in den romanischen Ländern Europas ihre ersten kühnen Schritte that und ihre ruchlosen Pläne entwarf zu gewaltsamer Ausrottung des Protestantismus.

Vergebens hofften die niederländischen Reformirten durch Aufstellung und Veröffentlichung ihres Glaubensbekenntnisses in der *Confessio Belgica* von 1559 und durch Uebersendung derselben an den König diesem eine bessere Meinung von sich beibringen und eine mildere Behandlung erreichen zu können. Vergebens war es, daß jetzt der niederländische Adel und an seiner Spitze die drei edlen Vorkämpfer und Märtyrer, Prinz Wilhelm von Nassau-Oranien, Graf Egmont und Graf Hoorne, ihre Stimmen zum Schutz der Rechte und Freiheiten ihres Vaterlandes laut erhoben; vergebens, daß am 26. Februar 1566 ein Theil des Adels im Hause des Philipp Marnix, Herrn von Aldegonde zu Breda zum gemeinsamen Widerstand gegen die Inquisition und Fremdherrschaft den sogenannten Compromiß schlossen, der, obwohl von den übermüthigen Spaniern als Bettlerbund verspottet, bald immer zahlreicheren Beitritt und immer größere Macht erlangte.

Schlimm war es freilich für die geseglichen Freiheitsvertheidiger, daß auch jetzt wieder in Folge der Glaubensthyrannei das unterdrückte und in seinen heiligsten Gefühlen verletzte Volk theilweise zu gewaltsamen Auftritten sich hinreißen ließ, — zu einem von Flandern aus über alle Provinzen hinbrausenden wilden Bildersturm, durch den mehr als 400 Kirchen und Klöster zerstört wurden, und der den spanischen Unterdrückern erwünschten Anlaß gab zu neuen noch grausameren Verfolgungsmaßregeln. —

Nachdem schon die Statthalterin Margarethe von Parma, Philipps Halbschwester und Loyola's Schülerin, alle Mittel der Grausamkeit gegen Schuldige und Unschuldige erschöpft hatte, erschien nun erst, im August 1567, an der Spitze eines spanischen Heeres der Mann, der mit blutiger Schrift als eines der größten Scheusale der Menschheit in den Annalen des niederländischen Volkes und in dem großen Schuldbuch des römisch-katholischen Glaubensfanatismus eingeschrieben ist — der Herzog von Alba.

Tausende fielen durch die aller Gerechtigkeit hohnsprechenden Urtheilssprüche des von ihm eingesetzten Blutrathes; eben so Viele verließen ihr Vaterland, theils um in der Fremde ein friedliches Asyl zu finden, theils aber auch um im Ausland sich zu sammeln, zu bewaffnen und mit gewaffneter Hand und mit Hülfe fremder Glaubensgenossen Vaterland und Freiheit wieder zu gewinnen.

Und während von den drei früheren Führern und Kämpfern der niederländischen Freiheit zwei, die Grafen Egmont und Horn, im Vertrauen auf ihr gutes Recht ruhig im Lande geblieben waren, aber bald ihre Vertrauensseligkeit mit dem Tode bezahlt hatten (1568): so hatte dagegen Wilhelm von Oranien sich rechtzeitig gerettet und stellte sich nun an die Spitze des Freiheitskampfes mit jener seltenen Vereinigung von Kühnheit und Besonnenheit, von leutseliger Offenheit und kluger Verschlossenheit, staatsmännischem Genie und seiner diplomatischen Schulung, die ihn zu einem der größten Staatsmänner der Neuzeit gemacht haben. Eine kühne That der Meergeusen, die Wegnahme der Hafenstadt Brill am 1. April 1572, entflammt den Muth der Patrioten. Bald erhebt sich eine Provinz nach der anderen; der Krieg wird zum Verzweiflungskampf, von beiden Seiten mit äußerster Erbitterung, von Seiten Alba's und seiner wilden Söldnerschaaren mit unerhörter Grausamkeit geführt. Aber trotz der Ströme Blutes, die Alba vergoß, trotz der unmenschlichen Greuel, die seine Horden verübten, trotz der Millionen von Gulden, die zur Bestreitung der Kriegskosten von den Spaniern erpreßt und vergeudet wurden, trotz der Triumphe, die man in Madrid über jede Siegesnachricht feierte, gelang es doch ebensowenig das Land zu unterwerfen als des Volkes Freiheitsmuth zu brechen. Vielmehr sah sich schließlich Philipp selbst genöthigt den Blutherzog abzurufen: am 18. Dec. 1573 verließ Alba für immer das Land, in dem er 18,600 Menschen hatte hingerichten lassen, unter den Verwünschungen des Volkes, das ihn und seinen „blutigen falschen Rath“ haßte und vermaledeite als den „höllischen Teufel“.

Sein Nachfolger, der neue Generalstatthalter Don Louis de Requesens, hatte die doppelte schwierige Aufgabe, einerseits durch mildes Auftreten die aufständischen Provinzen zu versöhnen, andererseits durch energische und geschickte Kriegsführung den bewaffneten Widerstand zu brechen. Hatte Alba noch vor seinem Abgang dem König den Rath gegeben, alle Städte niederbrennen zu lassen und das Land zum äußersten Elend herunterzubringen, so erhielt dagegen Requesens vom König die

Instruction, jene Maßregel doch nur im Nothfall zu ergreifen. Insbesondere handelte es sich jetzt um zwei Punkte, um den Entsatz der von den Patrioten belagerten Stadt Middelburg auf Walcheren und um die Eroberung der Stadt Leyden, die seit October 1573 von den Spaniern belagert und von dem schrecklichen Schicksale Harlems und anderer von den Spaniern erobelter Städte bedroht war.

Da war es jenes „Maffabäergeschlecht des Protestantismus, das Haus Oranien, das in vier Generationen keinen Sohn erzeugt hat, der nicht ein Held war“, — es war vor Allem der Prinz Wilhelm und seine drei Brüder Ludwig, Johann und Heinrich, welche Alles dransetzten, der bedrängten Stadt, an deren Rettung das Heil von ganz Holland hing, rechtzeitige Hülfe zu bringen. Während Wilhelm die eigentliche Seele des Widerstandes gegen die Spanier war, „einzig bedacht auf die Vermehrung des göttlichen Ruhmes und auf die Befreiung des Vaterlandes“: warb Prinz Ludwig mit französischen Geldmitteln in Deutschland ein Heer zum Entsatz Leydens und zur Befreiung Hollands. Mitten im Winter unter heftigem Schneesturm rückte er über den Rhein. Die Spanier sahen sich genöthigt, die Blokade von Leyden, die bereits 5 Monate, vom October 1573 bis März 1574, gedauert hatte, aufzuheben.

Aber nur kurze Zeit währte die Freude der erlösten Bevölkerung. Das Unternehmen Ludwigs von Oranien nahm ein unglückliches Ende durch die Schlacht auf der Mooker Heide bei Nimmwegen am 14. April 1574, wo er selbst mit seinem Bruder Heinrich und dem deutschen Prinzen Christoph von der Pfalz sammt 4000 Mann todt auf der Waghstatt blieb. Es war der schwerste Schlag, der die niederländischen Patrioten treffen konnte: die Sache der Freiheit war verloren, hätte nicht zuerst eine Meuterei unter den spanischen Söldnertruppen, dann der heldenmüthige Widerstand der Stadt Leyden die weitere Verfolgung des Sieges unmöglich gemacht.

Jetzt erst sollte Leyden seine Feuerprobe bestehen, jetzt erst den ruhmvollen Namen sich erstreiten, der ihm bleiben wird, so lange es eine Wissenschaft der Geschichte und eine Geschichte der Wissenschaften giebt¹⁾.

Auf die kaum überstandene fünfmonatliche Einschließung folgte

¹⁾ Ueber die Belagerung und Rettung der Stadt Leyden s. bes. Joannis Meursii *Athenae Batavae*, Leyden, 1625. I. S. 50: De obsidione duplici mit Abbildungen und Plänen u. und die glänzende Darstellung von Motley a. a. D. Bd. II, S. 464: „Das Drama von Leyden“.

jetzt nach der Vernichtung der Ersazarmee eine ebenso lange und viel gefährlichere Belagerung. Am 26. Mai erschien der spanische General Baldez aufs Neue vor den Wällen; binnen einigen Tagen war die schwach besetzte, schlecht verproviantirte Stadt von allen Seiten blokirt: 62 spanische Redouten umschlossen sie mit einem undurchdringlichen Gürtel; nur durch eine Taubenpost war ein Verkehr der Belagerten mit der Außenwelt möglich. Der Bürgermeister Adrian van der Werf und der Commandant der kleinen Besatzung, Jan van der Does, ein Mann von vornehmerm Geschlecht und berühmter Gelehrter, leiteten mit ebensoviel Umsicht als Charakterstärke die Vertheidigung. Die Hoffnung der Bürger ruhte nächst Gott einzig auf der heldenmüthigen Thatkraft Wilhelms von Oranien, der binnen drei Monaten Ersatz verhiess: nur so lang, beschwor er sie, sich muthig zu halten, da von ihrem Ausharren das Schicksal des ganzen Vaterlandes für viele Menschenalter abhinge; ewiger Ruhm werde ihr Erbtheil sein, wenn sie jetzt einen der Freiheit und Religion würdigen Muth bewiesen.

Der spanische General ließ die Bürger zur Uebergabe auffordern, der Großkommandeur Requesens verkündigte nochmals eine allgemeine Amnestie für alle die, welche reumüthig in den Schooß der Mutterkirche wieder zurückkehren. Die einmüthige Erklärung der holländischen Staaten war: „so lange noch ein Mann im Lande lebt, werden wir kämpfen für Gottes Wort und unsere Freiheit!“ Auch die Leydener Bürgerschaft blieb taub gegen die Botschaft der Verzeihung, die General Baldez an sie noch besonders ergehen ließ; ein lateinischer Hexameter, den Douisa an Baldez sandte, wies alle Lockungen des trügerischen Vogelstellers zurück.

Schlimm war es freilich, daß die Vorräthe in der starkbevölkerten Stadt von der ersten Belagerung her grolentheils aufgezehrt waren, und daß man in der Zwischenzeit zwischen der ersten und zweiten Blokade versäumt hatte, dieselben zu ergänzen. Es kam jetzt Alles darauf an, ob es möglich sein würde, der Stadt rechtzeitig Zufuhr oder Entsatz zu schaffen. Da versiel der erfinderrische Geist des klugen Oraniers auf ein eigenthümliches Rettungsmittel, ein Mittel, das eben nur in Holland möglich, hier aber schon einmal 1½ Jahrtausende zuvor im Freiheitskampfe der Bataver wider die Römer von Civilis zur Anwendung gebracht war: eine Ueberschwemmung des ganzen Landes mittelst Oeffnung der Schleusen und Durchstechung der Deiche, die zum Schutz wider den Ocean

dienen. Das Mittel war ein heroisches, der Schaden einer solchen Ueberschwemmung colossal; aber wenn sie gelang, so diente sie gleichzeitig dazu, einer holländischen Flotte die Zufahrt zur Stadt zu eröffnen und die Spanier zur Aufhebung der Belagerung zu zwingen.

Im Anfang Juli gab die holländische Staatenversammlung zu dem Plan des Prinzen ihre Zustimmung: „Vieher verdorben als verloren Land“, hieß es einstimmig: „Vieher im Ocean ertrinken, als in die Hände der Spanier fallen!“ Die Ausführung erforderte eine große Geldsumme, ein Actiencapital wurde gezeichnet, ein Beitrag von den Staaten verwilligt, die Damen des Landes gaben Juwelen und Silberzeug her; nie wurde ein Werk der Gründung mit größerem Eifer und besserem Erfolg betrieben, als dieses Werk der Zerstörung.

Am 3. August wurden unter Aufsicht des Prinzen selbst die Dämme an sechszehn Stellen durchstochen, die großen Schleusen bei Rotterdam und Schiedam geöffnet: die See übergoß das Land; 20 Meilen weit stand Alles unter Wasser. Zweihundert kleine Schiffe wurden in Bereitschaft gesetzt, um die Fahrt nach Leyden zu unternehmen, sobald der Wasserstand es erlaube. Am 12. August ermahnt der Prinz die Leydener zum Ausharren, da die Hülfe nahe. Sie antworteten: ihre Vorräthe seien zu Ende; drei Monate haben sie jetzt ausgeharrt, zwei Monate mit Brot, einen mit Armut; wenn nicht bald Hülfe käme, bleibe nichts übrig, als zu verhungern.

Die Antwort traf den Prinzen auf dem Krankenbett, auf das ein hitziges Fieber ihn geworfen. Er war bis zum Delirium aufgereg: Leydens Rettung sein einziger Gedanke im Wachen und Träumen. Die Rettung verzögerte sich; im spanischen Lager spottete man über das abenteuerliche Project des Prinzen; auch in der Stadt waren die Ansichten getheilt. Nicht bloß die wenigen Royalisten, sondern auch Andere zweifelten an dem Erfolg oder dachten doch, die Rettung würde zu spät kommen. „Geht doch auf den Thurm, ihr Geusen, und seht, ob das Meerwasser kommt!“ rief man spottend den muthigen Patrioten zu; und Tag für Tag stiegen diese hinauf auf den höchsten Punkt der Stadt, auf die Burg oder den Thurm Hengists, um sehnsüchtig auszuschaun, ob die rettende Fluth noch nicht käme. Sie kam lange nicht: ungünstiger Wind und andere unvorhergesehene Hindernisse brachten immer neuen Aufschub. Verzweifeln wandten sich die Bürger am 27. August an die holländischen Staaten, klagend, daß die Stadt in ihrer äußersten Noth vergessen und verlassen sei. Noch an demselben Tage kam die Antwort

zurück: „Lieber wollen wir all unser Land in den Wellen versinken sehen, als dich, Leyden, verlassen! mit Leyden wäre ja ganz Holland verloren!“ Endlich in den ersten Septembertagen war der Prinz so weit sicherfrei, daß er mit neuer Energie dem Rettungswerk sich widmen konnte. Gleichzeitig traf der Seeheld Voisot ein, der Führer der Meergeusen, mit einer Anzahl von Schiffen und 800 seeländischen Matrosen und Seesoldaten, kühnen, trozigen Gesellen, mit dem Spruch an der Mütze: „Nieber Türte, als Papst!“ Die Flotille drang vor bis eine Meile von der Stadt; hier aber war nicht weiter zu kommen, weil ein starker und hoher Damm, die Landscheidung, alles weitere Vordringen des Wassers und der Schiffe hemmte. Der Prinz befahl, den Damm um jeden Preis mit Sturm zu nehmen. Das gelang in der Nacht des 10. Septembers; sofort wurde der Deich an verschiedenen Stellen durchstoßen, die kleinen Schiffe schlüpfen durch die Rissen; aber schmerzlich war die Ueberraschung, als jenseits ein neuer Damm sich zeigte. Auch der wurde forcirt und durchstoßen; aber nun war das immer weiter sich ausbreitende Wasser zu leicht, um die Schiffe zu tragen; zugleich erhob sich ein widriger Ostwind, der das Wasser meerwärts zurücktrieb. Neues banges Harren! steigende Noth! Leyden lag in den letzten Zügen!

Die Lebensmittel gingen zu Ende; der Hunger stieg von Tag zu Tag und in Folge davon ein verheerender Hungertyphus. Brot war seit Wochen nicht mehr da; eine kleine Anzahl von Kühen, die man bisher geschont, wurde jetzt allmählich geschlachtet und in kleinen Portionen vertheilt. Hungernde Weiber und Kinder durchsuchten die Gassen und Düngerhaufen nach eßbaren Brocken; Hunde, Katzen, Ratten, Mäuse wurden als Vederbissen geschätzt; Gras, Laub von den Bäumen wurde gegessen. Die Sterblichkeit war ungeheuer; ganze Familien fand man todt neben einander liegend; 6- bis 8000 Menschen unterlagen den Qualen des Hungers und der Pest.

Kein Wunder, daß es auch an Regungen des Kleinmuths oder der Verzweiflung nicht fehlte; einzelne Unzufriedene bestürmten den Commandanten und Bürgermeister wegen Uebergabe; einmal drohte sogar ein Aufstand gegen den letzteren auf offener Straße. Der muthige Mann, Adrian van der Werf, trat ihnen furchtlos entgegen: „ich habe einen Eid geschworen, die Stadt nicht zu übergeben; Gott wird mir Kraft geben, ihn zu halten. Hier ist mein Schwert, stoßt mich nieder und theilt mein Fleisch unter Euch; aber keine Uebergabe, so lange ich am Leben bin!“ Das muthige Wort wirkte; ein

Geschrei des Beifalls erscholl; man beschloß auszuhalten bis aufs Aeußerste. Den Spaniern rief man von den Wällen herab zu: „so lange ihr noch Hunde bellen und Katzen miauen hört, werden wir uns nicht ergeben, und wenn Alles verzehrt ist, wollen wir uns den linken Arm abschneiden und aufessen, mit dem rechten aber weiter fechten!“

Am 28. September kam wieder eine Taube vom Admiral: noch wenig Tage, und ihr seid gerettet!“ Die Depesche wird auf dem Markt verlesen, und mit allen Glocken geläutet! Aber immer noch wollte der rechte Wind nicht kommen, die Flotte lag träg vor Anker; das Wasser sank, statt zu steigen. Voisot schrieb an den Prinzen: „Wenn Gott nicht seine Hand zur Rettung ausstreckt, so hab' ich keine Hoffnung mehr, und Leyden ist verloren!“

Gott streckte seine Hand aus: plötzlich in der Nacht vom 1. October erhob sich ein Aequinoctialsturm aus Nordwest, sprang nach Südost um, und die Gewässer der Nordsee ergossen sich mit ungehemmter Macht landeinwärts. In kurzer Zeit hob sich der Wasserstand bis zu 2 Fuß. Um Mitternacht setzte sich die Patriotenflotte in Bewegung in Sturm und Finsterniß; man stieß auf spanische Wachtschiffe; es entspann sich ein nächtliches Seegefecht der seltsamsten Art. Die feindlichen Schiffe waren bald in Grund gebohrt; die spanischen Truppen verlassen ihre Positionen, eine nach der anderen, in panischem Schrecken; nur noch eine Schanze hält sich, das Fort Vammen, und bot ein scheinbar unbezwingliches Hinderniß für die Annäherung der Flotte. Im letzten Moment schien noch einmal Alles auf dem Spiele zu stehen. Die Spannung und Aufregung unter den Bürgern wie unter dem Ersatzheer erreichte eine fieberhafte Höhe.

Es kam die Nacht vom 2. zum 3. October; seltsames Getöse ließ sich vernehmen, man sah Lichter über die Wasserfläche hinschweben, ein furchtbarer Krach wurde gehört. Als der Morgen graute, sahen die Bürger mit Schrecken, daß ein Stück des Walles eingestürzt; sie glaubten, Alles sei verloren, die Spanier eingedrungen. Aber auch die Spanier ihrerseits hatten das Getöse gehört und gemeint, es bedeute einen Ausfall der Bürger. Morgens, als der Admiral der spanischen Redoute sich näherte, war Alles still. Endlich erschien auf der Spitze des Forts ein Knabe, die Mütze schwingend. Das Räthsel war gelöst. Die Spanier hatten in der Nacht ihre Stellung geräumt und waren geflohen in demselben Moment, wo der Wall-

einsturz die Stadt ihrem Angriff geöfifnet hatte. Nun fuhr der Admiral am Morgen des 3. October ungehindert in die Stadt ein: Leyden war gerettet.

Welch ein Bild aber bot die Stadt! An den Duais stand dicht gedrängt die verhungerte Bevölkerung. Brote wurden von den Schiffen unter die Menge geworfen; die Unglücklichen, die seit zwei Monaten keine menschliche Nahrung mehr genossen, verschlangen gierig die ersehnte Gabe; Viele aßen sich den Tod. Der Admiral stieg ans Land, alsbald bildete sich eine Procession. Ketter und Gerettete, Bürger und Beamte, die abgemergelten Stadtsoldaten und die derben Matrosen der Flotte, Weiber und Kinder zogen nach der Hauptkirche der Stadt, um auf den Knien Gott zu danken. Ein Gebet wird gesprochen, dann von der ganzen Versammlung ein Lobgesang angestimmt; er konnte nicht zu Ende gesungen werden, die Nöthigung war zu mächtig, der Gesang brach plötzlich ab, alle die Tausende weinten wie die Kinder.

Nun aber ging's an die Arbeit; Hungerige waren zu speisen, Kranke zu pflegen, Todte zu bestatten, Ruinen aufzubauen, Maßregeln zu treffen wider den Feind und wider die rettenden Wasserfluthen. Nach wenigen Tagen lag das Land um die Stadt wieder trocken, ein günstiger Nordostwind hatte die Meeresfluthen zurückgetrieben; die Ausbesserung der Dämme konnte beginnen, nach kurzer Zeit hatte Leyden sein altes Aussehen wiedergewonnen.

Aus dem Schrecken der Belagerung aber erblühte für die alte Bataverstadt ein neuer Ruhm und dauernder Gewinn. Mit Zustimmung der Staaten von Holland bewilligte der Prinz der Stadt eine jährliche Messe, und als Zeichen des Nationaldanks für die bewiesene Treue und zu einem dauernden Denkmal der Noth und Rettung wurde beschlossen, sofort eine hohe Schule in Leyden zu errichten. So entstand die weltberühmte Universitas Lugdunensis oder Academia Lugduno-Batava, mitten im Sturm des Unabhängigkeitskrieges, auf dem frischen blut- und leichengedüngten Boden aufgerichtet als feste Burg und Stütze der Freiheit, wie Wilhelm von Oranien selbst in seinem Stiftungsbrief sie bedeutsam bezeichnet ¹⁾.

¹⁾ Ueber die Geschichte der Universität Leyden vgl. besonders Siegenbeek. *Geschiedenis der Leid che Hoogeschool* 1829. 2 Bd. Kist. *Bijdragen tot de vroegste geschiedenis der hoogeschool te Leyden*; Meursii *Athenae Batavae*; und aus neuester Zeit Matthias de Vries. *oratio de academia Lugduno-Batava libertatis praesidio etc.* Leyden 1871. Weiteres werden uns die nächsten Tage ohne Zweifel bringen.

Diese Stiftungsurkunde ist überhaupt ein merkwürdiges Actenstück, voll hohen Ernstes und großartiger Ironie. Da nämlich Holland, obgleich factisch im Zustand der Rebellion, doch staatsrechtlich immer noch einen Bestandtheil der spanischen Monarchie bildete, Prinz Wilhelm nur das Amt eines königlichen Statthalters bekleidete, so wurde der Stiftungsbrief ausgestellt im Namen Philipp's II.:

„Wir Philipp, König von Spanien, angesehen, daß wir gewillt sind, unsere Stadt Veyden mit ihren Bürgern zu entschädigen für die schweren Lasten, die sie während dieses Krieges mit solcher Treue ertragen, haben nach reiflicher Ueberlegung mit Unserm theuren Vetter, Wilhelm von Oranien, beschlossen, eine freie und öffentliche Schule und Universität zu errichten, und beauftragen obgedachten Unsern theuern Vetter, die nöthigen Anordnungen zu treffen für deren Verfassung und Regierung.“

Mit so frischem Humor, aber auch mit so thatkräftiger Energie wurde das Werk in Angriff genommen, daß schon vier Monate nach dem glorreichen Entsch. die feierliche Eröffnung der Universität vorgenommen werden konnte, den 8. Februar 1575.

Die Eröffnungsfeier selbst, von der wir ausführliche Beschreibungen haben, nimmt sich aus, wie ein anmuthiges Zwischenspiel zwischen den ernstesten Acten einer der blutigsten Tragödien der neueren Geschichte, und zugleich bildet diese Feier in ihrer ganzen zopfigen Gravität ein so charakteristisches Bild der halbhumanistischen, halbtheologischen Anschauungsweise jenes Zeitalters der Renaissance, ein so materisches Genrebild aus dem niederländischen Volks- und Gelehrtenleben des 16. Jahrhunderts, daß wenigstens einige Züge daraus mögen mitgetheilt werden.

Am Morgen des festlichen Tages hatten sich die Straßen der Stadt, soeben noch eine Gräuelfstätte des Hungers und der Pest, mit Blumen, Kränzen und Triumphbogen geschmückt. Die Feier begann nach frommer Sitte der Zeit mit einem Gottesdienst in der St. Peterskirche. Dann Festzug vom Stadthaus nach dem Kloster der heiligen Barbara, das zum Sitz der neuen Anstalt bestimmt war. Voran die Bürgermiliz, dann ein Triumphwagen von vier Rossen gezogen, darauf eine weibliche Gestalt in weißem Gewand, das heilige Evangelium darstellend, daneben, als Repräsentanten der theologischen Facultät, zu Fuß die vier Evangelisten. Dann die Gerechtigkeit mit Waage und Schwert, auf einem Einhorn reitend, daneben zu Pferd die vier Doctoren der Jurisprudenz, Julian, Papinian, Ulpian, Tri-

bonian, ein Buch und einen Kranz von Kräutern in der Hand, zur Seite die vier Aerzte Hippokrates, Galen, Dioscorides, Theophrast. Zuletzt Minerva mit Lanze und Medusenschild, zur Seite als Vertreter der Philosophie, Eloquenz und Poesie: Plato und Aristoteles, Cicero und Virgil. Den Schluß dieses Zuges bildete ein Corps von Stadtmusikanten, lustige Weisen spielend. Nun folgt von Stadträgern und anderen Officianten geführt, der Zug der neuernannten Professoren und Beamten der Universität, dann die Behörden der Stadt, zum Schluß die ganze Bürgerschaft. Als aber der Festzug in die, zur Universität führende Nonnenbrücke einlenkte, kam ihm auf dem großen Rheincanal eine prachtvolle Triumphbarie entgegengeköhmen, auf dem Verdeck unter einer Laube von Vorbeern und Drangen Apollo mit den neun Mäsen in klassischem Costüm, am Steuer Neptun, der Meergott, der soeben die Stadt vom Feinde errettet. Die Barke landet, die Deputation des Parnasses steigt aus Land, um den Festzug der neu gegründeten Mäsenhule feierlich mit lateinischen Anreden und Gedichten zu begrüßen, worauf jeder Professor der Reihe nach von Apollo und den Mäsen umarmt und geküßt wird. Nach dem Schluß dieser mythologischen Scene zog die ganze Procession in das neue Universitätshaus, der erste Professor der Theologie, Kaspar Kohlhas, hielt eine wohlgelesene Festrede in lateinischer Sprache, und endlich, nachdem Alles wohl vollbracht, setzt man sich nieder zu einem von dem Magistrat der Stadt gespendeten großartigen Festmahl.

So verlief die Einweihungsfeier, ein heller Sonnentag der Freude, des Dankes, der Hoffnung, mitten zwischen Sturmesausen, Wogenbrausen und Waffengeklirr.

Nach dem Fest kamen wieder saure Wochen der Arbeit und des Kampfes. Als eine „Stätte und Burg der Freiheit“ hatte Wilhelm von Oranien in seiner Stiftungsurkunde die Universität bezeichnet. Darauf war auch die ganze Verfassung und Einrichtung der Universität berechnet: im Geiste der Freiheit sollten hier die verschiedenen Facultätswissenschaften, vor allen die Theologie, aber auch Rechts- und Staatswissenschaften, Naturkunde und Medicin, Philologie und Philosophie gelehrt und betrieben werden, frei und öffentlich im directen Gegensatz gegen die neu entstandenen jesuitischen Schulen des Glaubenszwangs und der Geistesknechtschaft.

Aber zuerst mußte ja die Freiheit selbst, die bürgerliche wie die religiöse, erst erstritten sein in langem, hartem Kampf wider die spa-

nische Zwingherrschaft. Noch volle 34 Jahre dauerte der Freiheitskampf unter wechselnden Geschehnissen. Erst 1609 wird ein Waffenstillstand mit Spanien geschlossen, der später im westfälischen Frieden seine Bestätigung erhielt.

Raum aber war der äußere Kampf ums Dasein und Recht beendet, so begannen sofort innere Streitigkeiten: theologisch-kirchliche, politische, wissenschaftliche, an denen nun auch die Universität Leyden als die Pflanzschule niederländischer Geistesfreiheit in verschiedener Weise, activ und passiv theilhaftig war. Zwei geistige Richtungen waren von Anfang an auf der neuen Hochschule vertreten, beide dem Reformationszeitalter entsprossen, und eine Zeit lang mit einander in friedlichem Bund, aber bald sich entzweigend und einander gegenseitig bekämpfend: wir können sie kurz bezeichnen als die humanistische und die Calvinistische¹⁾.

Beide haben das Schlagwort der Freiheit auf ihr Panier geschrieben, aber sie verstanden dieselbe in verschiedenem Sinn und suchten sie mit verschiedenen Mitteln und in verschiedenen Zielen. Freiheit der Kirche vom Staat verlangten die Calvinisten, innerhalb der Kirche aber die unbedingte Geltung der Symbole, insbesondere des strengsten (supralapsarischen) Prädestinarianismus, wie ihn Calvin und Beza gelehrt. Die andere Partei, anfangs in Leyden und in den Niederlanden überhaupt die vorherrschende, will engeren Anschluß an den Staat, aber auch größere Freiheit der individuellen Anschauung und Vehrweise gegenüber von den Symbolen, vor Allem freie Schriftforschung und eine einfache evangelische Schrifttheologie, in der Dogmatik stärkere Betonung der Willensfreiheit und Verwerfung der Lehre von der absoluten und partikulären Gnadenwahl.

Zunächst kam der Gegensatz zum Vorschein und der Streit zum Ausbruch innerhalb der theologischen Facultät zu Leyden durch die Controverse zwischen den beiden theologischen Professoren Arminius und Gomarus, von denen jener 1603—9, dieser 1594—1611 Leyden angehörte. Der theologische erweiterte sich zum kirchenpolitischen Streit durch die Remonstranz von 1610, sowie durch die Einnischung der politischen Tendenzen des Oraniers Moriz, der den theologischen

¹⁾ W. der die Geschichte des arminianischen Streits kann hier erzählt, noch die neuere Literatur darüber angegeben werden; aber das darf wohl gesagt werden, daß eine die theologischen, kirchenpolitischen und politischen Momente des Streites irgendwie erschöpfende Darstellung der deutschen und meines Wissens auch der holländischen Literatur noch fehlt.

Schulstreit zur Verwirklichung seiner monarchischen Pläne und zur Vernichtung seiner politischen Gegner Oldenbarneveld und Hugo Grotius, der Häupter der republikanischen Partei, auszunützen sucht. Mit der Verdammung des Arminianismus in Dordrecht kommt für eine Reihe von Jahren statt der freien Schrifttheologie (die in Franz Junius † 1602, Joh. Drusius † 1616, V. Danäus u. A. ihre Vertreter gehabt hatte), der strenge Confessionalismus und scholastische Orthodoxismus zur Herrschaft auf den theologischen Lehrstühlen Leydens wie anderwärts (nächst Gomarus sind seine Hauptvertreter in Leyden: Polhyander, Hommius, Rivetus, Waläus, Hoornbeel, Thysius, Spanheim u. A.¹⁾).

Doch der Geist der evangelischen Freiheit, den Leyden durch den Stiftungsbrief des großen Oraniers als werthvolles Erbtheil überkommen hatte, ließ sich zurückdämmen, aber nicht unterdrücken. Nicht bloß machten neben der strengorthodoxen Theologenfakultät die Philologen, Philosophen und Vertreter der Naturwissenschaften von der akademischen Lehr- und Lebensfreiheit einen sehr weiten, mitunter nur allzuweit gehenden Gebrauch; nicht bloß bestand auswärts in den anfangs verfolgten, bald geduldeten und immer weiter sich verbreitenden Arminianern der theologische Liberalismus fort; auch in Leyden tritt mit Coccejus (seit 1650) an die Stelle des exegetisch-dogmatischen Traditionalismus wieder „eine schriftforschende und freier gefinnte Vöblichkeit“²⁾, und bald schloß die Coccejanische Förderaltologie wenigstens in einzelnen Leydener Vertretern, wie Heidanus († 1678) und dessen Schwiegersohn Franz Burmann (1661 in Leyden), sogar einen Bund mit dem Cartesianismus. Auf's Neue kommt es zum Kampf zwischen der alten und neuen Richtung, und wiederum mischen sich (im Zeitalter Ludwigs XIV. und Wilhelms III. von Oranien) politische Motive in den Streit der theologischen Richtungen: 1675 (also hundert Jahre nach der Stiftung der Universität) erschienen in Leyden, von Fr. Spanheim und Anton Hulsius ausgearbeitet, jene „21 vor goddeloos verklarste stellingen der Cartesianischen und Coccejanischen Lehre“ und der „rondhorstige“ Vertheidiger derselben, der 80jährige Abraham Heidanus, wird 1676 abgesetzt. Aber die

¹ Vgl. Meursii Athenae Batavae Band II. die betr. Abschnitte bei Dörner, Geschichte der protestantischen Theologie, Kranz, Schweizer, Gäß, Ebrard, Herzog.

² S. bes. Ibseluf, das akademische Leben des 17. Jahrhunderts. II. Abthl. S. 204: die niederländisch-reformirten Universitäten mit der weiteren dort citirten Literatur.

neue Richtung dauert nicht bloß fort, sondern bleibt auch zuletzt siegreich; 1694 erlassen mit Gutheißung des Statthalters Wilhelm III. die Staaten von Holland ein Plakat, daß Professoren und Prediger zwar streng an die Bekenntnisse sich halten, aber über Punkte, die in diesen nicht bestimmt seien, sich nicht ferner anfeinden sollen, 1712 wird dem Coccejus in Leyden eine Statue errichtet; einige der bedeutendsten Theologen des ausgehenden XVII. und anfangenden XVIII. Jahrhunderts¹⁾, wie Christoph Wittich († 1671), der fromme, milde und besonnene Schrifttheolog Hermann Witsius (1698 bis 1708 in Leyden), Campegius Vitringa (der freilich in Leyden nur studierte und promovierte, in Franeker docierte — 1722), dann der gelehrte Greet und Schrifttheolog Salomon van Til (1702–31) lehnen sich in freierer Weise an Coccejus an, und es wurde und blieb das ganze XVIII. Jahrhundert hindurch Sitte und Sägung, in der theologischen Facultät immer einen „Boetianer“, einen „Coccejianer“ und einen „Praktiker“ neben einander anzustellen. Die Mehrzahl der föderalistischen Theologen gehörte der „Leyden'schen oder ernstigen“ Schule an, welche neben typologischer Schriftauslegung besonders auf Herzensfrömmigkeit und ernsten Christenwandel drang und ebendarum mit dem deutschen Pietismus in Verkehr und Geistesverwandtschaft stand. So hat die Leyden'sche Theologie auf dem Umweg durch Arminianismus, Scholasticismus, Coccejianismus, Cartesianismus hindurch immer wieder den Standpunkt der reinen und freien Schrifttheologie gesucht, der ihr seit ihrer Stiftung vorgezeichnet war. Und wenn es in jener Stiftungsurkunde heißt, daß „in derselben Schule und Universität vrijelik ende openbaerlik de scientien der Godtheit — ende alle andere vrye consten verkländigt, gelesen und gelehrt werden sollen“: so ist Leyden auch insofern seinem stiftungsmäßigen Verufe treulich nachgekommen, als hier neben der Dogmatik und Ethik gerade auch die gelehrte Seite der Theologie, — biblische Sprachwissenschaft, Antiquitäten, Hermeneutik und Kritik, Kirchengeschichte und kirchliche Alterthümer zc. zu

¹⁾ Eine Schilderung der theologischen und kirchlichen Zustände Hollands von Beginn des 18. Jahrhunderts an s. in dem Werke des Predigers bei der taufgesinnten Gemeinde zu Vervoe Christian Zepp: „Johannes Stinstra en zyn tyd. Amsterdam 1865 und 1866. vgl. Rippold a. a. O. S. 197 ff: „Die theologische Facultät in ihren damaligen Vertretern (c. 1725) van Marck, Fabricius, Wesseling, van der Heert, trägt einen gemäßigten conservativen Charakter, zeigt aber Mangel an Frische und Originalität.“

allen Zeiten und unter allem Wechsel der Richtungen in ausgezeichnete und für die ganze theologische Wissenschaft fruchtbringender Weise gepflegt worden sind, wie das, um nur Wenige zu nennen, die Namen Erpenius und Schultens, Scaliger, Salmasius, Vossius, Spanheim und viele Andere bezeugen. Wenn die wissenschaftliche Freiheit vor Allem sich bethätigt in dem muthigen Brechen mit der Autorität der Ueberlieferung und dem vorurtheilsfreien Zurückgehen auf die echten Quellen der Erkenntniß: so ist jenes große Programm Melancthon's, womit er 1518 seine Wittenberger Lehrthätigkeit inaugurirt hat, der Ruf: *Ad fontes!* wohl von keiner protestantischen Universität so früh und so richtig erfaßt und so energisch zur Ausführung gebracht worden, als von der Universität Leyden, deren Ruhm in allen Facultäten — auf dem Gebiet der Theologie, Jurisprudenz, Philologie, Alterthumskunde und Naturwissenschaften — ja vorzugsweise gerade darauf beruht: auf der Eröffnung und Zugänglichmachung, der Erforschung und Ausnutzung der Quellen.

Manche Wandlungen hat die Leydener Universität, hat insbesondere die Leydener Theologie während der drei Jahrhunderte ihres Bestehens durchgemacht; es ist nicht dieses Orts, ihre Geschichte im Einzelnen zu erzählen, noch weniger über ihre neueste Phase ein Urtheil auszusprechen¹⁾. Aber das muß man ihr nachrühmen, daß sie redlich bemüht war, das große Programm ihres großen Stifters zu erfüllen, und darin kann sie ihren älteren und jüngeren Schwesteruniversitäten zum Vorbild sein: Leyden ist die erste protestantische Universität, die aus dem Sturm des Religions- und Freiheitskampfes selbst geboren, das Princip der protestantischen Geistesfreiheit zu ihrem Wahlspruch erkoren hat. Auch für die Universitäten der Gegenwart, insbesondere für die des neuerstandenen Deutschen Reiches, ist der Stiftungsbrief des großen Schweigers eine laute Mahnung, daß Universitäten nicht bloß Schulen der Gelehrsamkeit sind, auch nicht bloß Anstalten für den Staats- und Kirchendienst, am wenigsten aber Dressuranstalten zur Züchtung gewisser politischer, kirchlicher und geistiger Richtungen, sondern Pflege- und Pflanzstätten der religiösen, der geistigen, der sittlichen Freiheit, und daß sie eben-
 darum auch nur gedeihen können in der Lebenslust der Freiheit.

¹⁾ Ueber das letzte Jahrhundert vgl. Zepp's pragmatische Geschichte der Theologie in Holland von 1787 bis 1858, eine von der Teyler'schen Gesellschaft gekrönte Preisschrift.

Anzeige neuer Schriften.

Historische Theologie.

Guil. Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda. Halis Sax. 1875. 49 S.

Diese Dissertation verdient nicht nur als specimen eruditionis alle Achtung, sondern ist auch deshalb besonderer Aufmerksamkeit werth, weil sie einem falschen Grundsatz, nach welchem die christliche Dogmengeschichte beurtheilt zu werden pflegt, an einem wichtigen Punkte derselben erfolgreich entgegentritt. Es wird nämlich behauptet, daß die Lehrbildung in den aufeinanderfolgenden Epochen der Kirche diejenigen Theile der christlichen Heilsanschauung nacheinander endgültig formulirt habe, aus welchen sich eine rechtschaffene Glaubenslehre zusammensetzen würde. Ich finde diese Annahme bei Kliefoth (Einleitung in die D.G.) so dargestellt, daß die griechische Epoche der Kirche das Göttliche in Christus, die römische die Bestimmtheiten des Menschen in Sünde und Gnade, die reformatorische die Soteriologie zu Objecten der Lehrbildung gemacht haben, daß endlich „die mit unserer Zeit aufs neue beginnende dogmatische Entwicklungsperiode ihre besondere Aufgabe an der Lehre von der Kirche haben werde“ (S. 99). Ich darf wohl beiläufig daran erinnern, daß dieses im Jahr 1838 entworfene Zukunftsprogramm durch die unvollständig gebliebenen „Acht Bücher von der Kirche“ eigenthümlich illustriert wird. Was aber die Leistungen der Theologie in den früheren Epochen betrifft, so darf man es freilich einem Melancthon zu Gute halten, daß er sich die Beiträge seiner Vorgänger zu seiner Reformations-Dogmatik so vorgestellt hat, wie Kliefoth die ratio der Dogmengeschichte versteht. Wenn man jedoch die dogmatische Arbeit unserer Zeit nach diesem Gesichtspunkt feststellt, so hat man von der Theologie keine höhere Vorstellung als die eines Aggregates von loci theologici ohne innern und nothwendigen Zusammenhang, und verräth nebenbei, daß man über die Dogmengeschichte abzusprechen wagt, ohne eine vollständige Anschauung von ihren Producten zu haben. Indessen bequem muß diese Ansicht von Dogmengeschichte und Dogmatik in hohem Maasse sein; denn ich könnte noch manchen Zeugen für dieselbe namhaft machen! — Die vorliegende Abhandlung nun ist sehr geeignet, diese Ansicht in Beziehung auf die griechische Epoche gründlich zu erschüttern, deren Leistung man auf die Feststellung der Gottheit Christi bestimmt, so wie dieselbe in dem Rahmen des locus de persona Christi geltend gemacht zu werden pflegt. Hingegen begrüße ich in dieser Untersuchung den ausführlichen Beweis einer Behauptung, welche ich in diesen Jahrbüchern XVI. S. 190 (über die Methode der älteren Dogmengeschichte) ausgesprochen habe: „Das Gewicht, welches die alte Kirche auf die Lehre von Christi Person legte, wurde ihr nicht als einzelner Lehre, sondern als dem Ausdruck des Werthes

der ganzen Religion beigelegt. Das menschliche Leben des Logos-Gott galt als die Bestimmung der gesammten Menschheit zu einer Verbindung mit Gott, welche der bisherigen Lage gerade entgegengesetzt war". In diesem Sinne nun hat der Verf. nachgewiesen, daß Gregor von Nyssa die Wahrheit der Gottheit Christi dahin ausgeführt hat, daß Gott durch die Annahme der menschlichen Natur in dessen Person die gesammte menschliche Natur mit dem ihm selbst zukommenden ewigen Leben oder der Unsterblichkeit durchdrungen habe, daß diese Veränderung der Natur der Menschheit als ein physischer Vorgang außerhalb jeder möglichen sittlich-religiösen Selbstbethätigung der Einzelnen zu Stande gekommen sei, indem jene Befähigung zum ewigen Leben erst auf die Erfahrung im Jenseits angelegt und von der Möglichkeit directer Erfahrung in der Gegenwart ausgenommen werde. Das ist doch wohl Soteriologie? Indem aber dieselbe in directe Abfolge zu der nicänischen Formulirung der Gottheit Christi gesetzt wird, ergibt sich, daß Gregor die historische Person Christi nur als einen Durchgangspunkt jener göttlichen Wirkung auf die Menschheit anerkennt, innerhalb deren Anschauung die Bedeutung der Auferweckung das individuell-menschliche Leben durchaus in Schatten stellt. Diese Soteriologie ist nun freilich sehr von dem verschieden, was man für gewöhnlich ausschließlich mit diesem Namen belegt. Die Beziehungen der in der evangelischen Theologie heimischen Versöhnungslehre sind nämlich erst in der abendländischen Theologie des Mittelalters angebahnt worden. Jene Gedankenreihe Gregor's und der übrigen Nicänischen Theologen aber ist auch kein Ausdruck von Versöhnungslehre, auch nicht mystische Versöhnungslehre, wie Baur sie nannte. Denn sie wird von einer Vorstellung von der Sünde begleitet, welche nicht auf die Schuld und die persönliche Spannung gegen Gott, sondern auf die Schwäche der menschlichen Natur hinauskommt. Jene Gedankenreihe drückt bloß eine Vorstellung von Erlösung oder Heiligung (Durchdringung mit göttlichem Wesen) aus, welche ebenso außerhalb des persönlichen Bewußtseins vor sich gehen soll, wie die durch den Kaufhandel mit dem Teufel bewirkte Erlösung des Menschengeschlechtes von dessen Macht. Zu dieser aus dem Gnosticismus übrig gebliebenen Fabel verhält sich die vorliegende Lehre nur als ein directes Verfahren Gottes zu demselben Zweck, der deshalb auch auf einen positiveren Ausdruck, den des ewigen Lebens gebracht werden konnte. Nun weist der Verf. ferner nach, daß bei Gregor die Norm des sittlichen Lebens oder der christlichen Selbstheiligung keineswegs durch jene Theorie von der Durchdringung der menschlichen Natur mit der Gottheit umfaßt oder eigenthümlich begründet wird; vielmehr stellt Gregor die Nothwendigkeit dessen, daß der Einzelne zum Zweck des ewigen Lebens das göttliche Gesetz erfüllen müsse, in voller Unabhängigkeit von jener Gedankenreihe dar. Oder es ergibt sich sogar, daß die letztere eine unumgängliche Einschränkung durch jene Regelung des praktischen Lebens erfährt. Denn indem durch die Menschwerdung Gottes in Christus die ganze menschliche Natur mit der Kraft des ewigen Lebens erfüllt wird, so wird die Bedeutung dieses Vorganges durch die Regel eingeschränkt, daß doch nur die Erfüller des Gesetzes das ewige Leben erreichen, hingegen die Bösen davon ausgeschlossen werden. Geschichtlich erklärt sich diese Lage der Heilsordnung bei Gregor so, daß in ihr die zwei Schichten der Entwicklung des altkatholischen Christenthums zusammentreffen, welche dasselbe zuerst gegen das Judenthum, nachher gegen den Arianismus durchgemacht hat. Daß das Christenthum das neue sittliche (nicht ceremoniale) Gesetz ist, dessen Erfüllung dem

Gläubigen in seiner Willensfreiheit möglich ist, ist dasjenige, was für Gregor am ersten feststeht, was also auch der Verf. mit Recht zuerst darlegt in Neußerungen Gregor's, an welchen ein fatales Maafß von Selbstgerechtigkeit auffällt. Deshalb dient auch diese früher feststehende Regel des Handelns in der bezeichneten Weise zur Einschränkung des antiarianischen Erwerbes, nämlich jener Lehre von der Durchdringung der menschlichen Natur mit göttlicher Lebenskraft. Theoretisch klassen diese beiden dogmatischen Erzeugnisse der altkatholischen Epoche aufs deutlichste auseinander. Dieses Urtheil bewährt auch der Verf. noch durch die Nachweisung, daß ganz verschiedene Beziehungen der Gottesidee den einen und den andern Gedankenkreis bestimmen; daß nämlich die praktische Gesezserfüllung unter die Gerechtigkeit, die Erlösung unter die Macht und Güte Gottes gestellt werden. Worin sich die beiden Gedankenkreise praktisch ausgleichen, ist nur die Vorstellung von der Sünde, welche von der Endlichkeit und angestammten Schwäche der menschlichen Natur nicht deutlich unterschieden wird. — Ich habe hiemit die Hauptgesichtspunkte der vorliegenden Schrift bezeichnet, welche außerdem noch Auskunft ertheilt über die Deutungen der Taufe und der kirchlichen Auctorität durch Gregor, welche für die Mangelhaftigkeit seiner theologischen Methode ebenfalls charakteristisch sind. Die Vorzüge dieser Dissertation und ihre Bedeutsamkeit für die Methode der Dogmengeschichte beruhen darauf, daß der Verf. einmal eine vollständige und klare Anschauung von dem gegenseitigen Verhältniß der Gedanken- gruppen Gregor's erworben hat, ferner aber auch einen sichern Blick für die nothwendigen Bedingungen der systematischen Theologie verräth, deren die evangelische Kirche bedarf.

Göttingen.

A. Ritschl.

Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften. Von Dr. Julius Köstlin, Prof. und Cons.-Rath in Halle. Erster Band: VIII und 811 S. Zweiter Band: II und 679 S. Elberfeld, R. L. Friedrichs. 1875. 8.

Ein *pium desiderium* der evangelischen Kirche, das nahezu so alt ist wie diese selbst, ein frommer Wunsch, der auch in diesen Jahrbüchern schon mehr als einmal laut geworden, hat seine Erfüllung gefunden. Wir haben ein Leben Luther's, das seines großen Gegenstandes würdig ist, das allen Anforderungen theologischer und historischer Wissenschaft entspricht, und das zugleich durch seine ganze Haltung und Darstellung geeignet ist, ebenso das Bedürfniß des evangelischen Volkes wie die Ansprüche des Gelehrten zu befriedigen.

An Lutherbiographien haben wir zwar auch bisher keinen Mangel gehabt. Jedes Jahrhundert hat dazu seine dankenswerthen Beiträge geliefert: das XVI. die Schriften von Melancthon, Mathesius, Nageberger, Selnecker, das XVII. Scedendorf's *Commentarius de Lutherismo*, das XVIII. J. G. Walch's Lebensabriß im 24. Band seiner Ausgabe der Werke, das XIX., um nur die bekanntesten zu nennen, die Werke von Ukert, Pfizer, Stang, Jürgens, Meurer, Gekker u., ja es ist neuerdings kaum ein Jahr vergangen, das nicht irgend einen neuen Beitrag zur Lebens- oder Geistesgeschichte Luther's gebracht hätte, — freilich Beiträge von sehr verschiedenem Werthe, sodaß man manches neue Blatt eines *Centifolium Lutheri* oder einer *Bibliotheca biographica Lutheri* damit füllen, —

daß man aber freilich auch der Furcht sich nicht erwehren konnte, es werde eine herkulische Kraft dazu gehören, um endlich einmal das aufgehäuete Material kritisch zu sichten, den Schutt alter Traditionen und neuer Hypothesen aufzuräumen, die sichern Resultate besonnener Quellenforschung festzustellen und so für die weitere reformationsgeschichtliche Arbeit eine feste Grundlage zu schaffen.

Schmerzlich war es unter solchen Umständen zu sehen, daß neuestens gerade Luther in biographischer wie bibliographischer Hinsicht hinter den anderen „Vätern und Begründern der evangelisch-lutherischen und reformirten Kirche“ zurückblieb, indem weder die neue, mit soviel Aufwand von Mühe und Geld unternommene Erlanger Ausgabe der Schriften Luther's zum Abschluß kommen, noch die zweibändige Lutherbiographie zu Tage treten wollte, welche bestimmt war, die noch von dem seligen Ritsch eingeleitete Elberfelder Sammlung von Reformatorenbiographien zu eröffnen. Desto erfreulicher war es dann, als man endlich vernahm, daß die von ihrem ersten Bearbeiter aufgegebene Arbeit in die Hände desjenigen deutschen Theologen gelegt sei, der durch seine 1863 erschienene Theologie Luther's wie durch seine anderen Arbeiten sich als gründlichster Kenner der Schriften wie des inneren Entwicklungsganges Luther's längst legitimirt hatte, und der dann auch durch seine unterdessen veröffentlichten kritischen Vorstudien (Studien und Kritiken 1871 ff.) zeigte, wieviel für ein kritisches Auge auf diesem Gebiet noch zu sichten und neu zu entdecken sei. So rasch als bei dem großen Umfang der Aufgabe irgend zu erwarten war, ist denn auch die Ausführung gefolgt, und gewiß wird Jeder, der die beiden stattlichen Bände dieser neuen Lutherbiographie mit den früheren Bänden der beiden Elberfelder Sammlungen vergleicht, dem Urtheil beistimmen, daß keine der früheren Arbeiten dieser letzten wie an Umfang, so an innerer Gediegenheit und Reife, insbesondere an umfassender Durcharbeitung des ganzen reformationsgeschichtlichen Quellenmaterials und der einschlägigen Literatur gleichkommt. Zwei Schwierigkeiten aber besonders, die bei einer Lutherbiographie hervortreten mußten, scheinen mir hier mit besonderem Glück und Geschick gelöst: sie liegen in dem Standpunkt, von welchem und für welchen das Leben des Mannes darzustellen war, dessen geschichtliche Größe ja gerade darin sich zeigt, daß er je nach dem verschiedenen Standpunkt Darstellenden und Betrachtenden immer wieder als ein Anderer erscheint, und daß er doch in den großen Grundzügen seines Wesens stets der eine Martin Luther bleibt, wie sich sein Bild der Erinnerung des deutschen Volkes seit 3½ Jahrhunderten unauslöschlich eingeprägt hat. Freunde und Feinde, Protestanten und Katholiken, Lutheraner und Reformirte, Uniten und Sectirer, Kritiker und Poeten, Theologen und Culturhistoriker, Historienmaler und Caricaturenzeichner haben das Lebensbild Luther's mit den verschiedensten Strichen und Farben, Hintergründen und Beleuchtungen gezeichnet und verzeichnet, idealisirt und carisirt, kritisirt oder apotheosirt, so daß jeder neue Lutherbiograph, bevor er die Feder ansetzt und wenn er sie niederlegt, vor Allem auf die Frage gefaßt sein muß: von welchem Standpunkt und für welche Classe von Lesern er zu schreiben gedenke, und wie sich seine Zeichnung zu demjenigen Lutherbilde verhalte, das jeder Leser zur Lectüre bereits mitbringt. Wenn hierin gerade die Hauptschwierigkeit jeder neuen Biographie des deutschen Reformators und Volksheeros liegt, so war der Verfasser in der glücklichen Lage, zu dieser Frage nach dem Standpunkt nicht erst Stellung nehmen zu müssen. Er kann hinweisen auf seine früheren Arbeiten zur Reformationsgeschichte,

insbesondere seine Theologie Luther's, seine Artikel in der Herzog'schen Encyclopädie u., denen von keiner Seite ein Vorwurf der Parteilichkeit gemacht worden ist, die vielmehr durch ein seltenes Maass von Objectivität und historischer Gerechtigkeit sich auszeichnen, so daß Jeder, der sie kennt, gerne zum Voraus der Versicherung Glauben schenken wird, daß er auch in diesem neuen Werke „ebensowenig einen ängstlichen Apologeten als einen kritischen Meister des großen Mannes spielen“, — daß er ebensowenig zu den Lutherolatrien als den Lutheromastigen sich stellen werde. Und gewiß wird jeder unparteiische Leser dieses Versprechen historischer Unparteilichkeit in dem vorliegenden Werke erfüllt finden in einem Maasse, wie wir dies von den wenigsten reformationsgeschichtlichen Arbeiten rühmen können.

Und wenn der Verf. in seinen früheren Arbeiten, besonders seiner Theologie Luther's, nach Lage der Sache vorzugsweise theologische Leser im Auge haben mußte: so hat sich ihm dagegen hier seine Aufgabe und sein schriftstellerischer Standpunkt dahin erweitert, daß er gleichzeitig den gelehrten Theologen und Historikern neue historisch-kritische Untersuchungen und Resultate, — aber auch der evangelischen Gemeinde und dem Deutschen Volke ein allgemein verständliches Lebens- und Charakterbild des größten Deutschen Volksmannes und volksthümlichsten unter den Reformatoren bieten sollte und wollte. Und auch diese schwierige Doppelaufgabe sehen wir in dem vorliegenden Werk in schönster Weise gelöst. Was für den Gebrauch des Gelehrten dient, also insbesondere die Quellen- und Literaturnachweise und die in knappster Kürze mehr angedeuteten als ausgeführten kritischen Untersuchungen hat der Verf. mit musterhafter Resignation und Präcision in die reichhaltigen, fast Seite für Seite den Text commentirenden und illustrirenden Anmerkungen (Band I. S. 775—811; Band II. S. 613—652) verwiesen; dagegen ist die geschichtliche Darstellung selbst, einfach und ohne gelehrten Apparat, aber auch ohne erbauliche Rhetorik einerschreitend, durchweg so gehalten, daß nicht bloß der Theolog sich befriedigt, sondern auch der Laie sich angesprochen fühlen wird.

Die Gliederung des Werkes ist ebenso einfach als sachgemäß und durchsichtig. Nach einer möglichst knapp gehaltenen Einleitung, welche die allgemeinen geschichtlichen Voraussetzungen der Reformation zeichnet, folgt das Leben Luther's selbst in acht Büchern, wovon 5 auf den ersten Band (1483—1525), 3 auf den zweiten (1525—1546) kommen. Buch I erzählt die Kindheits-, Jugend- und Bildungsgeschichte: Luther als Kind, Jüngling, Mönch 1483—1508; Buch II das Heranreifen des Reformators in Wittenberg 1508—1517; Buch III das reformatorische Wort und den fortschreitenden Kampf 1517—1521; Buch IV das Wartburgjahr; Buch V den ersten kirchlichen Neubau und den Kampf mit Schwärmerei und Aufruhr, schließend mit Luther's Heirath; Buch VI die Organisation der lutherischen Kirche und den Streit mit Zwingli (bis zum Nürnberger Religionsfrieden); Buch VII Luther unter den Aufgaben und Erfahrungen der Jahre 1532—1540; Buch VIII den Lebensabend 1540—1546. Eine der verdienstlichsten Partien des ganzen Werkes bildet endlich die Behandlung der Schriften Luther's, deren vollständige chronologisch geordnete Aufzählung (Bd. II. S. 671 ff.), und mehr noch deren sorgfältige Analyse, historisch-theologische Werthung und Verwerthung.

Der Raum erlaubt nicht, alle die einzelnen Punkte namhaft zu machen, in denen alte Traditionen eine Berichtigung, alte Controversen eine Lösung, alte Probleme wenigstens eine erneute Untersuchung gefunden (so die bekannten Fragen

über Geburtsjahr und Abstammung, über Erziehungs- und Bildungsgeschichte Luther's, über sein Verhältniß zu Scholastik, Mystik und Humanismus, über Kloster Eintritt und Uebersiedlung von Erfurt nach Wittenberg, über Zeit, Anlaß und Verlauf der Romreise, erste Vorlesungen und erste literarische Arbeiten, über die Wormser Vorgänge und Worte, über den Wartburgaufenthalt und die Tage zu Coburg, über Luther's Eheschließung und häusliches Leben, Verhältniß zu Freunden und Gegnern, Abendmahlsstreit u. u.). Ich will auch kein Verzeichniß der kleinen Versehen oder Druckfehler geben, die mir aufgestoßen und die bei einer neuen Auflage sich leicht werden berichtigen lassen. Nur der herzlichsten Freude soll hier Ausdruck gegeben werden und dem Dank, den die Deutsche Theologie in erster Linie dem hochverehrten Verfasser schuldet für sein wohlgelungenes Werk, das dem früheren epochemachenden über die Theologie Luther's ebenbürtig und vielfach ergänzend und berichtigend sich anschließt, nicht minder aber auch dem Verleger für die würdige Ausstattung und den musterhaft billigen Preis, wodurch er dazu beigetragen hat, dieses Nationalwerk den weitesten Kreisen des deutschen Volkes zugänglich zu machen.

Wagenmann.

Johannes Gofner. Ein Lebensbild aus der Kirche des neunzehnten Jahrhunderts von Hermann Dalton. Berlin, Verlag des Gofner'schen Missionsvereins. 1874. 8. XVI und 444 S.

Wie wohl thut doch in einer Zeit „der brennenden kirchlichen Fragen“ und des heizentbrannten confessionellen und kirchenpolitischen Kampfes der Anblick einer solchen Johannesgestalt aus jüngst vergangener Zeit — oder soll ich lieber sagen: einer solchen Friedensgestalt aus der evangelisch-katholischen Kirche der Zukunft? —, wie sie in diesem Lebensbild des Vaters Gofner auf Grund fleißiger und ausgiebiger Forschung, von kundiger Hand, mit gewandter Feder, in klarer farbenreicher und lebensvoller Schilderung der Hauptperson wie ihrer Umgebungen, und vor Allem mit liebevoll-sympathischem Verständniß und dankbarer Pietät uns vor Augen gestellt wird!

Es ist schon viel über Gofner und über die ganze mit ihm in Verbindung stehende Periode der Erweckung in der evangelischen, römisch-katholischen und griechisch-russischen Kirche geschrieben und publicirt: ich erinnere nur an die früheren Lebensbeschreibungen Gofner's von Bethmann-Holweg, Prochnow, Hollenberg u., an die Schriften über Sailer, Keneberg, Boos, Diepenbrof, Passavant u., an die ganze von dem Verfasser S. XIV ff. verzeichnete, leicht noch zu vermehrende Literatur. Und doch fehlte es uns immer noch an einem ausführlichen, die verschiedenen Seiten seines bewegten Lebensganges gleichmäßig berücksichtigenden Lebensbild des Mannes, an einem tieferen Einblick in die innerlichsten Momente und Motive seiner religiösen Entwicklung, insbesondere der Peripetie derselben, seines Eintritts in die evangelische Kirche und ihr Predigtamt, und ebenso an umfassender Kenntniß der verschiedenartigen Umgebungen, in die er eingetreten, die auf ihn und auf die er in so bedeutsamer Weise leidend und handelnd eingewirkt hat. Manches lag oder liegt jetzt noch in den Acten begraben; manchmal mußte auch der neueste Biograph, wie er in der Vorrede andeutet, der Versuchung widerstehen, aus Schriftstücken, die werthvolle, aber wohl für lange noch ungehobene Schätze für die Kenntniß der Gegenwart boten, und deren Einsicht ihm durch

besonders günstige Umstände gewährt war, noch ausführlichere Mittheilungen zu machen. Zum Theil haben sich auch für den Verfasser selbst die auf kurze Zeit ihm geöffneten actenmäßigen Quellen wieder verschlossen (vgl. S. 79) und es dürfte „aller Berechnung nach nicht so leicht sein, sie sobald wieder für die Oeffentlichkeit zum Fließen zu bringen“.

Sehr solche noch ungehobene Schätze die Wissbegierde reizen und zu weiterer Forschung anregen: desto dankenswerther ist, was der verehrte, auch den Lesern dieser Jahrbücher von früheren Arbeiten her wohlbekannte Verfasser in dieser neuesten, mit ebensoviel Liebe als Sachkenntniß gearbeiteten Biographie uns bietet, die er als Blätter der Erinnerung an Gohner's hundertjährigem Geburtstag (geb. 11. Dec. 1773) auf dessen frisches Grab niedergelegt, und die er nun dem ganzen Kreise alter und neuer Verehrer des Gottesmannes und seiner Schriften, insbesondere aber dem treu bewährten Freunde desselben, Bethmann-Hellweg, dedicirt hat. Für dieselbe hat der Verfasser, der freilich Gohner nicht mehr persönlich gekannt hat, nicht nur das bisher gedruckte Quellenmaterial aufs gewissenhafteste benützt, sondern auch eine Menge von neuen Materialien aus officiellen Actenstücken (z. B. aus dem Münchner erzbischöflichen Archiv, dem bischöflichen Archiv in Augsburg, aus dem Archiv des Berliner Cultusministeriums, aus dem Gohner'schen Missionsarchiv etc.), aus Privatbriefen und handschriftlichen Aufzeichnungen, aus mündlichen Mittheilungen und persönlichen Erkundigungen an Ort und Stelle zusammengebracht, woraus nicht bloß manche Punkte in Gohner's eigener Lebensgeschichte, sondern auch die Geschichte seiner Zeit und Umgebung vielfache neue Beleuchtung und Bereicherung erhalten haben.

Kaum eine andere Persönlichkeit des letzten Jahrhunderts hat ja einen solchen ökumenisch-interconfessionellen Lebens- und Entwicklungsgang durchgemacht, kaum eine war in ihrem ganzen Werden und Wachsen, Wirken und Leiden, ihren Erfahrungen und Bestrebungen so hineingeführt worden in die verschiedensten Kreise und Phasen des religiösen Lebens als jener schwäbische Bauernsohn, der in einem kleinen Dorf bei Günzburg im Bayrischen Schwaben im Jahr der Aufhebung des Jesuitenordens geboren, katholisch erzogen, in der Schule der Erjesuiten zu Augsburg, dann zu Dillingen und Ingolstadt für den katholischen Priesterberuf vorgebildet, 1797 ff. Kaplan und Priester an verschiedenen Orten, durch die Einwirkungen von Sailer, Feneberg, Martin Boos, Lavater etc. für eine reinere evangelische Erkenntniß und eine mystisch gefärbte Frömmigkeit gewonnen, dann unter viel inneren Kämpfen und äußeren Anfechtungen von dem mystischen „Christus in uns“ zu einer immer klareren evangelischen Erkenntniß des „Christus für uns“ sich hindurchringt, von seiner Kirche abgesetzt und verlegt, aber durch persönlichen und schriftlichen Verkehr mit Gleichgesinnten immer weiter gefördert, kurze Zeit als katholischer Religionslehrer in Düsseldorf (1819—20), dann unter völlig neuen und eigenthümlichen Verhältnissen inmitten der griechischen Kirche in St. Petersburg unter Kaiser Alexander I. 1820—24 wirkt, dann durch die Agitationen der katholischen und altrussischen Partei auch von da vertrieben, schließlich nach einem unsteten Flüchtlingeleben in der evangelischen Landeskirche Preußens, an der Bethlehemskirche in Berlin, in seiner Missionsanstalt und seinem Elisabethkrankenhaus ein reiches und gesegnetes Feld des Wirkens für seinen mächtigen und schäftigen, in Liebe thätigen Glauben findet, bis er endlich, nachdem er längst zuvor sein Kirchenamt niedergelegt, aber in seinem königlich-priesterlichen inneren und äußeren

Missionsberuf mit der Kraft eines Jünglings und der Weisheit des Greisen bis ans Ende beharrt, im höchsten Lebensalter wie ein Simeon und Johannes im Frieden heimgehen darf (20. März 1838) mit Hinterlassung unvergänglicher Arbeitsfrüchte und einer hoffnungreichen Ausaat für die Zukunft. Siebenzehn Jahre sind vergangen, seit er in die Ruhe des Volkes Gottes eingegangen, aber die leuchtenden Spuren seines Erdenlebens sind noch nicht ausgelöscht. Wie der Kreis derer noch nicht ausgestorben, die aus Gohner's Schriften, besonders seinem viel- und weitverbreiteten Schakstäfchen, ihre Erbauung schöpfen in der Deutschen Heimath wie im Colonistenhaus an der Wolga: so bestehen auch die von Gohner gegründeten Anstalten barmherziger Liebe (Krankenhaus, Kinderbewahranstalten u.) in erweiterter Gestalt fort und von sämmtlichen Missionsgebieten der evangelischen Kirche ist das am reichsten gesegnete und hoffnungsvollste gegenwärtig wohl das der von Gohner begründeten Kohlsmission in Ostindien.

Dies der Mann und dies das Lebensbild aus der Kirche des neunzehnten Jahrhunderts, das der verehrte Herr Verfasser in einer gewissen behaglichen Breite und doch mit lebendiger Frische uns gezeichnet hat — nicht eine reformatorische oder kirchenhistorische Persönlichkeit ersten Rangs, aber ein einfältiger und dabei reich begabter Jünger und Knecht des Herrn, der in aufrichtiger Demuth und unermüdlicher Treue mit seinem Pfunde gewuchert, die gefundene und mit Drangabe aller Lebensgüter erkaufte Perle durch alle Stürme hindurchgetragen und, wenngleich spät erst und nach manchen Irrfahrten an den rechten Platz im Weinberg des Herrn gestellt, hier doch zuletzt in der Kraft des in Liebe thätigen Glaubens mehr gearbeitet hat als viele Andere vor und neben ihm. — Gerne bekenne ich — und ich weiß, es ist Andern ebenso gegangen —, daß ich unter den zahlreichen kirchengeschichtlichen Biographien der Neuzeit wenige kenne, die ich mit so steigendem Interesse und so gleichbleibender Befriedigung gelesen hätte wie die vorliegende (auch ein kritisches Auge wird nur wenige unwesentliche Mängel darin entdecken z. B. S. 5, wo es statt Urfehde heißen sollte: Fehde, S. 6, wo der bekannte schwäbische Prälat Nettingen genannt wird statt Detingen, S. 46, wo Martin Boos zehn Jahre jünger genannt wird als G., während er doch 10 Jahre älter war); und darum möge das inhaltreiche, anziehend geschriebene, auch mit einem schönen Bild des Vaters Gohner geschmückte Buch allen Freunden des Reiches Gottes, insbesondere allen evangelischen Theologen zur anregenden Lecture und zum belehrenden Studium bestens empfohlen sein. Wagenmann.

Martin Boos, der Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, inmitten der römischen Kirche. Basel, Verlag christlicher Schriften. 1872. 8. 70 S.

Wer durch das Dalton'sche Buch über Gohner Lust bekommt, auch mit den anderen Häuptern jener evangelischen Erweckung innerhalb der römisch-katholischen Kirche Deutschlands sich näher bekannt zu machen, der findet dazu Gelegenheit in der bekannten von Gohner 1831 herausgegebenen, jetzt in Verlag des Gohner'schen Missionsvereins in Berlin übergegangenen Biographie von Martin Boos, aus der wir neuerdings vielfache, mehr oder minder ausführliche Auszüge erhalten haben, z. B. von Ahlfeld in Herzogs R.E., in der Erlanger Zeitschrift für Protest. und Kirche 1871. Nov., in H. Schmid's Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands

1. Hälfte S. 282 ff.; einen kurzen Auszug für populäre Zwecke, so einfach und anschaulich als möglich gehalten, um „die ungemein schöne und bewegliche Geschichte“ für Jedermann genießbar zu machen und in recht viele Hände unter Evangelischen, Katholiken und besonders auch Altkatholiken zu bringen, giebt der vorliegende kurze Tractat, der zu diesem Zweck alle Empfehlung verdient.

Wagenmann.

Johann Eberlin von Günzburg und sein Reformprogramm. Ein Beitrag zur Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts von Bernhard Rüggenbach. Tübingen, V. Fr. Jues'sche Sortiments-Buchhandlung. 1874. 8. IV, 290 S.

„Eberlin hat alle Eigenschaften in sich vereinigt, um ein süddeutscher Luther zu werden“, so sprach Professor Bengel in Tübingen am Reformationsfeste 1817. „Mehr als ein Anderer ergriff er die sociale Seite der Bewegung“, sagte von ihm Freytag in seinen Bildern aus deutscher Vergangenheit. Grund genug für uns, das vorstehende Lebensbild von Eberlin willkommen zu heißen und dankbar zu begrüßen; dies um so mehr, da wir hier die erste gründlich eingehende Schrift über den Mann vor uns haben. Es haben sich zwar, nachdem Stöbel im literarischen Museum von Altorf 1778 vorangegangen war, in der Neuzeit mehrere Gelehrte (Hagen, Freytag, Erhard, Doellinger, Reim) theils in encyclopädischen Artikeln, theils in Werken über die Reformationsgeschichte mit Eberlin beschäftigt. Der Verfasser erkennt keineswegs die Verdienste seiner Vorgänger, er findet aber ihre biographischen Angaben theils unvollständig, theils in einigen Punkten unrichtig und die Darstellung der Grundsätze und Ansichten durchaus nicht erschöpfend, daher eine neue, auf Grund des gesamten Materials sich erbauende Darstellung von allen Seiten gerechtfertigt ist.

Johann Eberlin (nicht Anton, wie er bisweilen fälschlich genannt worden,) ist schnell über die Bühne der Geschichte gegangen. Sein wirksames Leben beginnt im Jahr 1519 und endet spurlos seit 1530. Daher kommt das Eigenthümliche, daß wir weder das Datum seiner Geburt, noch das seines Todes kennen. Jedenfalls fällt seine Geburt noch in das fünfzehnte Jahrhundert, und was den Tod betrifft, so kann man nur so viel sagen, daß vom Jahre 1530 an alle Angaben über sein Leben und Wirken aufhören. Seine Heimath ist die Gegend von Ulm, sein Geburtsort das kleine, der damals österreichischen Markgrafschaft Burgau zugehörnde Städtchen Günzburg, wo auch Gohner geboren ist.

Dasselbst hat Eberlin in der Kindheit und ersten Jugend gelebt. Vom Jahre 1519 an bis 1525 führt er eine Art von Wanderleben, d. h. wenn er an verschiedenen Orten thätig ist, so kann er doch nirgends länger verweilen und sich einwurzeln. So sehen wir ihn abwechselnd in Ulm, in Tübingen¹⁾, Rheinfelden, Rottenburg, Erfurt, Wittenberg, Leipzig²⁾. Im Jahre 1525 gelang

¹⁾ Auch in Basel, doch in sehr frühen Jahren, denn nach einer brieflichen Mittheilung des Verfassers ist Eberlin 1489 in Basel immatriculirt worden.

²⁾ Einige haben behauptet, daß er eine Zeit lang auf der Ebernburg bei Franz von Sickingen verweilt hat; Rüggenbach hat aber nirgends einen Anhaltspunkt für diese Behauptung gefunden, sondern einen Beweis für das Gegentheil.

es ihm, eine bleibende Stellung zu finden, da er in diesem Jahre als Pfarrer und Superintendent nach Wertheim am Main, im heutigen Großherzogthum Baden berufen wurde. Wahrscheinlich auf Empfehlung Luther's hin, vermuthet der Verfasser, berief Graf Georg der Zweite von Wertheim (1509—1530) Eberlin an die genannte Stelle, um die von ihm bereits eingeführte Reformation zu befestigen. Nach dem im Jahre 1530 erfolgten Tode des Grafen schweigt die Geschichte völlig über Eberlin¹⁾.

So viel über das äußere Gerüste seines Lebens. Gehen wir auf die inneren Verhältnisse desselben ein, so bemerken wir zuerst eine streng katholische Periode des Mannes. Er trat frühe in den Orden des heiligen Franz, der noch immer in hohem Ansehen stand. Wahrscheinlich begann er die klösterliche Laufbahn in Ulm und gelangte 1519 wegen seines eminenten Rednertalentes zu der wichtigen Stellung eines ordentlichen Predigers am Barfüßerkloster in Tübingen. Von dort aus verbreitete sich schnell der Ruf seiner Beredsamkeit, so daß er da und dorthin als Gastprediger berufen wurde. Er trat auf als eifriger Lobredner der Geistlichen und des mönchischen Lebens insbesondere, wodurch er Mehrere zum Eintritt in das Kloster bewog. Darauf kam er als Besemeister nach Ulm und bekleidete auch das Amt eines Predigers. Da begann nun, ohne daß Riggenbach das Jahr genau angiebt, die Sturm- und Drangperiode Eberlin's, da er die Auswüchse des Klosterlebens zu erkennen und zu geißeln anfängt, auf dieser Bahn immer muthiger vorwärtsschreitet und nun bald einen sehr ins Einzelne gehenden Reformationenplan entwirft, der das Verwerfungsurtheil über den ganzen alten Religionszustand fällt und zugleich die Grundzüge einer großen socialen Reform aufstellt. Auf diese Sturm- und Drangperiode folgt, seit der näheren Bekanntschaft mit Luther und Melancthon, eine Periode der Ermäßigung und Ernüchterung, wo er gegen den Mißbrauch der christlichen Freiheit predigt und schreibt, in Erfurt den Bauern durch sein Zureden so zu imponiren weiß, daß sie in jener Stadt keine Gewaltthätigkeit verüben, während er zugleich die Obrigkeit zur Durchführung ihrer philanthropischen Aufgabe antreibt; sein freimüthiges Benehmen in dieser Beziehung ist die Ursache, warum ihm vor dem Jahre 1525 keine feste Anstellung zu Theil wurde. In dieser Zeit erkennt er mehr und mehr die Schattenseite der reformatorischen Bewegung, ohne deshalb, wie manche Andere, an derselben irre zu werden²⁾. Als Prediger und Superintendent in Wertheim treibt er die Obrigkeit zu kräftiger Handhabung christlichen Lebens im Volke an. Schon seit 1524 hatte er sich in den Stand der Ehe gegeben. Seit dem Jahre 1523 hatte er die Kutte abgelegt.

Vermittelt die zahlreichen Schriften Eberlin's sind wir in Stand gesetzt, die Ansichten und Grundsätze, die ihn bei seiner Wirksamkeit leiteten, genauer kennen zu lernen. Diese Schriften erstrecken sich vom Jahre 1521 bis 1526. Es sind kleinere oder größere Gelegenheitschriften, zum Theil an gewisse Personen oder an obrigkeitliche Behörden von Städten, worin er für die Reformation gewirkt

¹⁾ Wäre denn in Würzburg, ob auch katholisch, und im evangelischen Wertheim gar nichts über das Geburts- und das Todesjahr Eberlin's zu finden?

²⁾ Er dringt darauf, daß die evangelischen Prediger sich ihres hohen Berufes würdig zeigen, und tadelt immer und immer das Eifern derselben gegen die Papisten bei geringem Ernste gegen sich selbst und ihre evangelischen Zuhörer.

hat, gerichtet, eine sogar an Karl V. Maaenbach hat aus verschiedenen Archiven deren sechsunddreißig aufgetrieben. Man kann sich aus denselben einen deutlichen Begriff von der Beredtsamkeit des Mannes machen. Sie muß allerdings bedeutend gewesen sein. Eberlin versteht es, zum Volke zu reden, in fernhafter, drastischer Weise, die den Nagel auf den Kopf trifft und an Luther erinnert; diese Eigenschaft ist wohl auch mit Grund gewesen, warum Prof. Bengel von ihm urtheilte, daß er alle Eigenschaften in sich vereinigt habe, um ein süddeutscher Luther zu werden. Uebrigens ist Luther eine solche Größe, daß Einer ein sehr bedeutender Mann sein kann, der dennoch weit hinter Luther zurücksteht.

Das erste Erzeugniß der Sturm- und Drangperiode, betitelt die XV Bundesgenossen, zu Basel 1521 gedruckt, vierzehn Bogen in 4^o umfassend, und an Kaiser Karl V. gerichtet, bezeugt, daß der Verfasser damals noch die Ansicht vieler theilte, daß der junge Kaiser für Abstellung des Verderbens in der Kirche gewonnen werden könnte. Es herrscht in dieser Schrift, sagt Maaenbach, bald der Ton eines alttestamentlichen Propheten, der aus höherer Machtvollkommenheit seinem Herrscher den Fürstenspiegel vor Augen hält, und bald wieder jener volksthümliche Humor, der in den Ausgüßchriften jener Zeit so beliebt war. Die Entstehung dieser bedeutendsten Schrift Eberlin's erklärt der Verfasser in folgender Weise: „Was dem geistvollen Manne die täglichen Erlebnisse im Kloster, seine Kämpfe mit den geistlichen und seine Beobachtungen von den weltlichen Töbern, was ihm die Lecture der Werke Luther's, Hutten's und Erasmus' und sein Verkehr mit Gesinnungsgenossen aus verschiedenen Gegenden zu denken gegeben, das legte er nach und nach in kleineren Aufsätzen nieder. Da es ihm (zu der Zeit, wo er diese Schrift verfaßte) nicht mehr vergönnt war, als öffentlicher Prediger, was ihn bewegte, sofort in lebendiges Wort umzusetzen, so griff er zur Feder. — Für seine auf Erneuerung seines Volkes an Haupt und Gliedern abzielenden Arbeiten hätte er keine treffendere Bezeichnung wählen können als Bundesgenossen“.

Im ersten Theile, d. h. im ersten Bundesgenossen, der speciell an Karl V. gerichtet ist, führt er ihm verschiedene Männer vor, die Sinn und Gemüth der Deutschen zur Aufnahme des göttlichen Wortes vorbereitet haben. Da werden Reuchlin, Erasmus, Jakob Wimpfeling, Johann von Kaisersberg, Desolampad u. A. genannt. Gott habe aber dem Kaiser zwei besonders kühne und erleuchtete Boten gesandt, Dr. Martin Luther, der nichts Anderes sucht als „luthere“, d. h. reine Darstellung evangelischer Lehre in den Schulen und auf den Predigtstühlen, und Ulrich von Hutten, der Feder und Schwert übt, zu erwecken alte deutsche Ehrbarkeit und Treue, gegenüber dem schädlich fremden Einfluß. Darauf rätb er dem Kaiser, seinen Beichtvater Clapion, einen Menschen voll Alesanz, einen verführerischen Klappermann zu entlassen. Er nennt die ungeheuren Summen, welche die Franciscaner und der Pabst jährlich aus Deutschland ziehen; darum solle sich der Kaiser nicht mehr an die Legaten kehren, und nachdem er den grauen Mönch von sich gethan, Erasmus zu einem Beichtvater und innerlichen Rath annehmen oder Luther oder Karlstadt. Ferner solle er die heilsame Erlernung der drei Sprachen in den Schulen fördern, verbieten, das Passium in Rom zu kaufen, Ablasshandel in unserem Lande zu treiben. Er solle verfügen, daß Niemand wegen Schulden in den Bann gethan werde, daß kein Pfaffe mehr als eine Pfründe habe. Er solle dafür sorgen, daß Mönche und Nonnen die drei

Gelübde erst nach vollendetem dreißigsten Jahre ablegen und aus dem Kloster austreten dürfen, sobald sie merken, daß das Klosterleben ihrer Seele zum Schaden gereicht¹⁾. Daran reißen sich noch andere Aufforderungen — es sollen alle geistlichen Sachen nicht in Rom, sondern vor den Landesbischöfen ausgetragen werden, diesen auch alle Mönchsorden unterworfen sein. Zur Vermeidung von Sünde und Schande soll die Priesterehe erlaubt sein. Sodann Verbot des schändlichen Zutrinkens, der schandbaren Kleider an Mann und Weib *ic.* Der Kaiser möge anstreben, daß kein Krieg ohne seine und der Kurfürsten Erlaubniß ausbreche.

Ein Theil dieser Punkte und noch manche andere werden in den folgenden Bundesgenossen und in späteren Schriften ausführlich behandelt. So will er, daß die Einheit der Kirche fernerhin durch ein jährlich zusammentretendes Nationalconcil dargestellt werde. Er will, daß die Wahl des Pfarrers den Gemeinden zustehe, er bestimmt sogar den Betrag seiner jährlichen Einkünfte. Tonsur soll er nicht mehr haben. Seine Tracht soll überhaupt die ehrbarer Stadtleute sein. Es folgen noch viele ins Einzelne gehende Bestimmungen, welche beweisen, daß Eberlin über die Gestaltung des kirchlichen Lebens vielfach nachgedacht, wobei freilich nicht geleugnet werden kann, daß auch unbrauchbare Vorschläge gemacht werden.

Von besonderem Interesse sind seine Vorschläge betreffend eine vollkommene Neugestaltung des weltlichen Lebens. Eberlin ist einer der wenigen Reformatoren, die sich damit beschäftigt haben. Seine Vorschläge in dieser Hinsicht sind sehr mannigfaltig. Er spricht von der Wahl der Beamten, die durch die Gemeinde geschehen soll, von der Beibehaltung derselben. Er eifert gegen die durch fremde Weine, Tücher und Moden eingeführte Sittenverderbniß, gegen den überhand nehmenden Luxus, die damit verbundenen Laster, die daraus sich ergebende Zerrüttung der ökonomischen Verhältnisse. Er befaßt sich mit der Armenpflege und schlägt allerlei vor um dem Betteln ein Ende zu machen. Sehr zu beachten sind seine Erörterungen und Pläne das Schulwesen betreffend. Der unentgeltliche, obligatorische Primarschulunterricht ist für ihn eine ausgemachte Sache. Er giebt im Einzelnen genau an, was Alles die Kinder lernen sollen, wobei man sich eines gewissen Erstaunens über die Fassungskraft, die er ihnen zutraut, nicht erwehren kann²⁾. — Er empfiehlt staatliche Fürsorge für das gesellige Leben; die Häuser und Gebäude der einzelnen Handwerker sollen in möglichst weiten Gassen sich befinden; in jeder Stadt sollen zwei Badehäuser sein. Er sorgt auch für Kurzweil an den Feiertagen, deren er möglichst wenige beibehält; zu diesem Sinne für ein frisches Volksleben paßt nun freilich nicht die angeregte Verordnung, daß alle Männer bei großer Pön lange Bärte tragen sollen; es soll eine Schmach sein, keinen Bart zu tragen.

Bei alledem ist man begierig zu erfahren, wie sich Eberlin zu den religiösen

¹⁾ Denn er behauptet anderwärts, eine Nonne sei der anderen Teufel; sie sollen alle unter der Aufsicht der Pfarrer stehen; mit Mönchen seien sie versorgt wie ein Stück Speck mit Ragen.

²⁾ Nach anderweitigen Aussagen ist er den Universitäten gar nicht hold; er nennt sie Seelengruben, da man Geld, Zeit und Zucht verliert, welches harte Urtheil eingegeben ist durch die Anschauung des damaligen Studentenlebens in Tübingen.

die Zeit bewegenden Fragen verhält ¹⁾. Vor allem dringt Eberlin auf Festsetzung der Autorität der heiligen Schrift, auf fleißiges Lesen derselben ²⁾. „Was keinen klaren Ausspruch der Schrift für sich hat, laßt euch nicht ansechten, sagt er in der Vermahnung an alle frommen Christen in Augsburg (1522). „Das neue Testament ist das einzig tüchtige Schwerdt im kommenden harten Feldstreit. Leidet lieber Mangel an Nahrung und Kleidung denn am neuen Testament. Verlaßt euch nicht auf Tempel, Schulen oder Klöster, seid selbst Hauspriester mit der Bibel in der Hand“. Sich gründend auf das göttliche Wort soll man die neuen Lehren geltend machen und nicht warten, bis sie durch ein Concilium oder einen Reichstag bewährt werden. Das Concil (wovon damals schon viel die Rede war), muß, wenn es kommt, sich nach der Bibel richten. Drum folge du der Bibel, das Concil komme, wann es wolle. Sehr schön spricht er bei diesem Anlaß vom Glauben: „der Glaube ist kein menschliches Fürnehmen, er ist ein göttliches Licht. — Du magst nicht glauben, wann du willst, Gott schafft in dir den Glauben.“

Wie stellte sich Eberlin zu Luther und Melanchthon? Das ist die Frage die sich uns hier aufdrängt. Wir begegnen in seinen Schriften mehrfachen Erwähnungen von Luther: „als ich gen Wittenberg kam (1522) meinte ich viel zu wissen vom Evangelium, aber da ich mich mit den Wittenbergern besprach, konnte ich nichts. Ich lerne auch immer mehr einsehen, daß die, welche nicht geblieben sind auf Luther's Straße und Lehre, nicht viel Gutes ausgerichtet haben“. Er bekennt, daß er durch Melanchthon angeleitet worden zur Mäßigung in der Polemik gegen das herrschende Verderben: „mir gefällt übel an mir selbst und an Andern das verfluchte Schelten, ohne daß Gottes Wort dazu treibt, und ich danke meinem Gott, daß er mich geführt hat zu dem frommen Herrn Philipp Melanchthon, der solchen Trevel an mir gestraft und mich treulich gelehrt Bescheidenheit“. — „Luthers Gutfinden, fährt er fort, hat schon Vielen geholfen zum Glauben und auch zu Kunst, Verstand und Urtheil in äußerlichen Dingen. Ich bin hier zu Wittenberg an Flüssen heilsamen Wassers und finde stets Antwort auf alle zufälligen Fragen“. — „Ich habe des Luther's Bücher gelesen, seine Predigt oft und viel gehört, bei ihm gewohnet lang und habe erfahren, daß er ein ehrbares, bürgerliches Leben führt³⁾. Aber dies Alles soll mich nicht hindern oder fördern. Wo er anders vom christlichen Glauben wollte lehren oder schreiben als er bisher gelehrt hat, würde ich ihm nicht nur nicht anhängen, sondern sein unablässiger Widersprecher sein. Denn Gottes Wort gilt mir mehr als Petrus, Paulus, Luther und Augustinus, die uns übrigens selbst also von ihnen zu halten lehren. Nach Luther soll sich Niemand nennen und vor ihm fliehe Niemand“. — Nun kann man aber alle seine bisherigen Schriften neben die heilige Schrift

¹⁾ Es handelt sich für ihn um nichts weniger als um eine Auferstehung Christi inmitten der Christenheit. „Christus lag verborgen, sagt Eberlin, im Grab menschlicher Vernunft und Thorheit, mit einem großen Stein der Schullehre bedeckt, versiegelt mit päpstlichen Decreten, behütet mit weltlicher Fürsten Versehten. Wie hätten ihn die andächtigen Seelen so finden können?“

²⁾ „Die Predigt wird verständlicher sein, wenn das Volk die Bibel kennt. Hätte man früher mehr in der Bibel gelesen, so wären die Irrthümer jetzt nicht so allmächtig“.

³⁾ Dies ist gesagt gegen so viele Evangelische, welche durch ihren Wandel Anstoß gaben.

stellen, und dann kann auch ein Kleinverständiger sehen, daß sie einander gleich sind, womit Eberlin soviel sagen will, daß, was Luther bis dahin gelehrt, mit der heiligen Schrift übereinstimme.

Wie sehr er aber sich in Luther's Grundanschauung in Betreff der Heilslehre eingelebt, und zwar nicht im Interesse der theologischen Speculation, sondern geleitet von der Sorge um die Aneignung des Heiles, das wird klar aus dem ersten Sendschreiben an die Ulmer, welches er noch vor dem Ausbruche des Streites zwischen Luther und Erasmus verfaßte: „Durch die Vorsehung Gottes gehen alle Dinge vor oder hinter sich. Die Creatur ist in Gottes Hand wie das Messer des Scherers. Aber ich weiß wohl, was menschliche Herzen hindert, den Artikel von der göttlichen Prädestination zu glauben. Durch ihn wird der ganze Mensch getödtet, alles Licht der Vernunft, alle Erwählung, Anschlag, Gutdünken, und alles Gefallen am eigenen Thun und Lassen wird erwürgt, das Reich Gottes muß im Menschen angehen, das Reich des Gottes der Vernunft oder des Teufels aufhören. Solch Absterben flieht der Mensch und sucht Behelf eigenen Werkes und Fürnehmens vor Gott, daß er nicht so ganz bloß stünde vor so erschrecklicher Majestät. Aber er hindert sich mit eigenem Fördern und macht sich noch häßlicher vor Gott. — Darum, lieber Bruder, laß Andere härene Heinden tragen u., laß aber du dich von Gott gebären und auferwecken. Wenn dich aber deine eigene Vernunft oder der Teufel mit solcher Anfechtung wollte erschrecken, als ob du nicht erwählt seist zum Heil, oder als ob Gott ungerecht und unbarmherzig wäre, so ist das sehr oft ein ganz gutes Zeichen der Erwählung. — Ich sage, du sollst dich vor Gott mit keinem anderen Werke bekleiden denn mit Christo, unter seine Zittige fliehe, hinter ihn stehe, an ihn hänge dich durch den Glauben¹⁾. Der Christenglaube ist ein übernatürliches, aus dem Hören des Wortes Gottes geschöpftes Licht, welches ihm ohne Bücherlesen zeigt den gnädigen Gott in Christo und alle zum Heil nöthigen Dinge, gleich wie die natürliche Vernunft ohne Bücher zeigt, daß drei ungerade ist. Diese Erkenntniß und Vergewisserung macht das Herz so fröhlich, daß es aufspringt vor Freuden und sich umsieht aller Orten, wo und wie es möchte seinem gnädigen Gott einen Gefallen thun, nicht als ein groß verdienstliches Werk, sintemal ein solches Gottes Wirkung ist, sondern als eine liebliche Erkenntniß empfangener Güte und freundliche Erzeugung der Dankbarkeit gegen den milden göttlichen Vater. So zeigt denn derselbe Glaube, daß Gott nichts besser an uns gefällt, denn daß wir einander lieb haben, Gutes thun nach allem Vermögen ohne Unterschied zwischen Freund und Feind“. So faßt er den Glauben als die Kraft des neuen Lebens im Menschen auf, als die Kraft, welche Liebe erzeugt, Liebe zu den Menschen, Liebe zu Gott.

Diese Anführungen, die wir ohne Mühe vermehren könnten, mögen uns zeigen, daß Eberlin über der Sorge für die sociale Durchführung der Reformation, über den einzelnen und speciellen Bestimmungen, die er dafür aufstellt, die religiöse Reformation keineswegs vergessen, daß er im Geiste Luther's das Werk der Reformation betrieben hat.

¹⁾ So sagt er auch anderwärts: deine Sünden büßen und Gottes Huld erwerben, vermag Christus allein, keine guten Werke. Ohne das Vertrauen zu Gott in Christo ist Alles Sünde. So weist er auch mit dem Worte: Christus ist Fürbitter und Mittler allein, den Heiligencultus ab.

Gewiß hat er an den verschiedenen Orten, wo er verweilte, im Segen gewirkt, wenngleich er länger als Andere Geduld haben mußte, bis ihm eine feste Anstellung zu Theil wurde. Ihm das zum Vorwurf zu machen, wäre ungerecht. Allerdings mochte es einem Manne, dessen Geist so mannigfaltige und verschiedenartige Gedanken und Entwürfe beschäftigten, schwerer als einem Anderen werden, irgendwo eine bleibende Stätte der Wirksamkeit zu finden. Die Ortsobrigkeiten, deren Eifer für die Sache des reinen Evangeliums meistens in sehr bestimmte Grenzen eingeschlossen war, mochten fürchten, daß er zu hohe Anforderungen an sie stellen werde. Sie mochten besorgen, daß er zuviel aufs Mal werde bessern oder unpraktische Reformen durchführen wollen. Am Grafen von Wertheim, der von Luther dem ganzen deutschen Adel als Muster hingestellt war, fand „der im Laufe der Jahre bescheidener gewordene Wertheimer Superintendent“ einen seiner würdigen Gönner und Schutzherrn.

So viel über den Inhalt der Schrift Niggenbach's. Was die Form derselben betrifft, so ist sie von eigenthümlicher Art. Was uns der Verfasser bietet, hat meistens nicht die Form einer eigentlichen Biographie. Er giebt auch keine systematische Darstellung der Ansichten und Ueberzeugungen seines Helden, sondern das Ganze ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, eine fortlaufende Reihe von Besprechungen der einzelnen Schriften Eberlin's, verbunden mit mehr oder minder weitläufigen Auszügen aus denselben, in welche neben sachlichen Bemerkungen biographische Angaben und Erörterungen verflochten sind. Es sind aber die Materialien zu einer vollständigen Biographie gegeben, und man kann in der That am Faden der Entwicklung, die der Verfasser giebt, das Leben Eberlin's von der Geburt bis zu der Zeit, wo die Nachrichten über ihn aufhören, verfolgen. Ebenso schöpft man aus dem Vesen der Schrift eine ins Einzelne und Speciellste gehende und in die eigenen Worte Eberlin's gefaßte Kenntniß seiner Ansichten, Ueberzeugungen, Rathschläge und Entwürfe, wie sie sich in ihm gebildet haben aus seiner Vertrautheit mit der heiligen Schrift, aus seiner christlichen Erfahrung, aus den Hülfquellen seines fruchtbaren, vielseitig angeregten Geistes, sowie aus seiner unmittelbaren Berührung mit der Gegenwart, mit den gegebenen Verhältnissen, nach Maassgabe des durch die Lage der Dinge hervorgerufenen praktischen Bedürfnisses.

Die philosophische Facultät der Universität Tübingen hat den Werth dieser Schrift, der Gutes versprechenden Erstlingsarbeit des angehenden Geschichtsforschers, durch Verleihung der Doctorwürde an den Verfasser anerkannt.

Erlangen.

Herzog.

Systematische Theologie.

Der Glaube der Kirchen und Kirchenparteien nach seinem Geist und Zusammenhang. Ein Versuch von Fr. Reiff, theologischem Lehrer an der evangelischen Missionsanstalt zu Basel. — Basel, Bohnmaier's Verlag. 1875. XVI und 588 Seiten.

Diese neue Bearbeitung der Symbolik nimmt schon darum eine selbständige Stellung ein und hat ihren eigenthümlichen Werth, weil sie, hervorgegangen aus

Vorträgen des Verfassers für die Basler Missionszöglinge, eine populäre Haltung im besten Sinne des Wortes beobachtet, d. h. nicht etwa an die Stelle des Theologischen das Erbauliche setzt, sondern die Ergebnisse gründlicher wissenschaftlicher Forschung in einer Form darbietet, die für jeden Gebildeten und des Denkens über religiöse Probleme Fähigen zugänglich, ja anziehend ist. Wie der Herr Verfasser die Kunst solcher Darstellung schon früher in einzelnen Vorträgen (vgl. Jahrb. Bd. XVI. S. 769) erprobt hat, so war es, laut Vorrede S. VIII und IX, seine Absicht, auch das vorliegende Werk allgemeiner zugänglich zu machen; deswegen habe er sich, „bei aller Schlichtheit und unbeschadet der Gründlichkeit auch der von unserer Zeit gestellten Forderung einer leichten, lebendigeren Darstellung, eines klaren und durchsichtigen Ganzen nicht entziehen wollen“. Die Lösung der Aufgabe, die er sich gestellt, ist ihm denn auch bestens gelungen; wir wüßten nur etwa die detaillirte Ausführung der lutherischen Rechtfertigungslehre und was damit zusammenhängt, als einen Abschnitt zu nennen, wo jene anziehende Darstellungsweise durch die Natur des Stoffes allzusehr erschwert wurde. Wir können nur wünschen, daß das Buch auch bei evangelischen Nichttheologen Eingang finde; unter den dermaligen Conflicten mit der römischen Klerisei wie im Blick auf die confessionalistischen Wirren innerhalb unserer evangelischen Kirche kann es dem Laien nur erwünscht sein, ja es ist für ihn ein Bedürfniß, sich durch klaren Einblick in die Lehre und damit in die geistigen Fundamente jeder Kirche zum richtigen Urtheil zu befähigen. Dazu die Hand zu bieten, ist der Verf. durch die parteilose Unbefangenheit seines eigenen Urtheils besonders geeignet; man spürt auch daran recht deutlich, welcher trefflichen Führer er selber an seinem Lehrer, Dr. Zanderer, gehabt hat, wie dies die Vorrede dankbar rühmt. An einzelnen Punkten (Augustin und Pelagius, Anselm) geht er etwas umständlicher auf Dogmengeschichtliches ein, als dies sonst die Symboliker thun; es dienen diese Excurse allerdings gar sehr auch für den symbolischen Zweck, doch werden sie ohne Zweifel vornehmlich durch jene allgemeinere Absicht des Verf. veranlaßt sein.

Nach einer Einleitung über Symbole und Symbolik und einem ersten Abschnitt über die gemeinsamen Stammsymbole wird in einem zweiten der Katholicismus vorgenommen und zwar nach folgender Anordnung: I. Der priesterliche Factor in der Kirche; 1. das priesterliche Thun (a. das theurgische, b. das Lehramt, c. das Regiment). 2. Der Klerus als Träger dieses Thuns. II. Das Laienelement: 1. das kirchliche Thun der Gemeinde (a. das verdienstliche Thun an sich, b. der Heilweg im Lichte desselben). 2. Die Subjecte des verdienstlichen Thuns (die Heiligen). III. Allgemeines über die Kirche (Begriff und Prädicate; Kirche und Welt). IV. Der religiöse Standpunkt des römischen Katholicismus und seine Genesis. Schon hieraus ist ersichtlich, in welcher neuer und sinniger Weise der Verfasser die ganze Erscheinung des Katholicismus betrachtet; so scharf und treffend aber die Kritik desselben im Ganzen und Einzelnen ist, so wird doch immer bereitwillig dasjenige anerkannt, was dem Katholicismus eine so ungeheure Macht über die Gemüther gegeben hat und noch giebt (z. B. S. 79 die erziehende Bedeutung der Absolution; S. 108 die Angemessenheit der absoluten Behrautorität der Kirche „für zertahrene, welt- und lebensmüde Subjecte“, die sich, weil sie selbst nicht im Stande sind, die Wahrheit zu finden, „der katholischen Kirche als letztem Halt in die Arme werfen“); so erkennt er S. 136 die Erklärung der päpstlichen Infallibilität als eine letzte, nothwendige Consequenz aus den einmal fest-

stehenden Prämissen an: „Im Wort und Sacrament wäre freilich schon genügende Gewähr vorhanden für die sichere objective Forterhaltung der Gnadengüter; aber war man einmal um jeden Preis darauf aus, eine äußerlich greifbare Versicherung des Heils zu haben, so konnte man sich hierbei nicht beruhigen. Gleichwie dieser Trieb in der Sacramentslehre waltet, Sacrament auf Sacrament häufend: so drängte er auch noch weiter dazu, in dem Priesterstand, zumal im Papst, neben den sachlichen Gnadenmitteln noch ein persönliches Gnadenmittel, gleichsam ein verkörpertes Sacrament aufzurichten.“ Wie aber hierin zugleich auch schon die Kritik liegt, so hat der Verfasser nicht nur die Grundfehler des ganzen Systems, die eigenmächtige Vorausnahme derjenigen Prädicate der Kirche, die ihr doch erst in ihrer zukünftigen Vollendung wirklich zukommen können, und die daraus entspringende Veräußerlichung alles dessen, was doch wesentlich innerlicher, geistiger Natur ist, gehörig ans Licht gestellt, sondern auch im Einzelnen bezeugen wir einer Menge seiner Bemerkungen zur Charakteristik der katholischen Anschauungs- und Handlungsweise (so z. B. S. 68 die von Schneckenburger acceptirte Bemerkung über die Transsubstantiation, daß auch diese durch die Kirche vermittelte Gegenwart Christi keine bleibende und immanente, Christus vielmehr nur gegenwärtig sei, um sofort mit aller Devotion wieder heimgeschickt zu werden; ebenso S. 70: „die Wirkungen des Abendmahls entsprechen nicht ganz den hohen Wundern, welche im Sacrament des Altars vor sich gehen sollen“; dann die Gesammturtheile S. 90: „das ist eben der Aeußerlichkeitsgeist der katholischen Kirche, daß sie meint, die entschwundenen Geistes- und Glaubenskräfte der apostolischen Zeit einfach festhalten zu können durch Beibehaltung der Handlungen, in welchen sich dieselben äußerlich fund gaben“; und S. 91: „Verlangt wirklich jedes wesentliche Lebensbedürfniß auch ein Sacrament, so müßte man ihrer noch viel mehr haben, wie denn auch wirklich zu den Sacramenten noch eine Unzahl von Segnungen hinzugefügt ist in den Sacramentalien. Wer wird hierbei nicht erinnert an die stets sich wiederholenden Opfer des A. T.? Wie hier so beweist in den 7 Sacramenten der katholischen Kirche das eine das Unvermögen des andern, so gestiftetlich auch einigen die Bewirkung eines character indelebilis beigelegt wird.“ — Kürzer ist, im 3. Abschnitt, wie natürlich die griechische Kirche behandelt, doch so, daß ihr Unterschied von der römischen in Lehre, Cultus und Bestand klar gemacht wird. — Der vierte Abschnitt sofort ist der lutherischen Kirche gewidmet, die in folgenden Hauptpunkten behandelt wird: 1. Die Glaubensgerechtigkeit (a. ihre Voraussetzungen — theologische, anthropologische, soteriologische, b. ihr Wesen, c. Folgen der Rechtfertigung). 2. Die Gnadenmittel — als Mittel der Rechtfertigung und als Gegenwart des Heils auf Erden. 3. Die Kirche — als Gemeinschaft der Glaubensgerechtigkeit und der Gnadenmittel (worunter die beiden Gesichtspunkte: Kirche als Gemeinschaft, als Product der Glaubensgerechtigkeit, und Kirche als Gnadenmittelanstalt oder Producentin der Glaubensgerechtigkeit, ferner die Prädicate der Kirche, kirchliches Leben, Kirche und Welt zur Sprache kommen. Endlich 4. die lutherische Eigenthümlichkeit. Es ist nicht möglich den reichen Gedankengehalt dieses Abschnitts in Kürze zu reproduciren; wir erwähnen nur beispielsweise die feine Kritik der lutherischen Erbsündenlehre S. 296 ff. S. 305; dann die Charakterisirung der lutherischen Sachsen und Schwaben S. 314, und die sehr schonend abwägenden Aeußerungen über die *communicatio idiomatum* S. 317, die wir hersetzen wollen: „Es fragt

sich, ob man für den irdischen Stand Christi consequenter Weise die Lehre von der *communicatio idiomatum* nicht ganz aufzugeben hat, wenigstens in dem Sinn einer von der Geburt Jesu an fertig vorhandenen Ueberströmung der göttlichen Eigenschaften in die menschliche Natur. Denn die Selbstständigkeit und Wahrheit der letzteren läßt sich dabei nicht mehr gut annehmen. Auch verliert bei ihr die Erhöhung Christi ganz und gar ihre Bedeutung. Diese Subtilitäten mögen vielleicht das einfache Glaubensgefühl etwas verletzen. Aber unverkennbar ist es wiederum eben ein Bedürfniß des Glaubens, nämlich das Verlangen, eine wirkliche Gottmenschheit in Christo zu haben, was sich durch sie hinzieht. Es ist in die lutherische Anschauung von der Person Christi etwas von der lebensvollen Wärme der mittelalterlichen Mystik übergegangen, welche sich angetrieben fühlte, Göttliches und Menschliches speculativ zusammenzuschauen und praktisch im Glauben zusammenzufassen.“ Sei nun auch die speculative Lösung nicht gelungen, so „sei doch jener praktische Glaube derselbe, welcher mit Luther als Quell neuen Lebens in die Zeit eintrat.“ Daraus folgt aber doch, daß wir nach der wissenschaftlichen Seite eine andere Lösung suchen müssen; denn die historische Anschauung von der Person des Erlösers steht für uns nicht außerhalb jenes praktischen Glaubens, sondern gehört selber wesentlich zu diesem. — Die schwachen oder unklaren Seiten der lutherischen Rechtfertigungslehre sind S. 343 ff. wahrheitsgemäß namhaft gemacht; sie erklären sich uns aber daraus, daß „die Frage nach der Rechtfertigung thatsächlich erst vom Standpunkt des Gnadenstandes aus entworfen ist, um der peinlichen katholischen Bußpraxis einen trostvolleren Weg der Wiederannahme von Gott, der katholischen Idee vom Verdienen der Seligkeit die gnadenhafte Zutheilung derselben entgegenzustellen“; deswegen „begnügen sich die lutherischen Symbole, ohne den Act der Rechtfertigung irgendwo geschichtlich einreihen zu können, nur den allgemeinen Kanon für dieselbe aufzustellen“. — In ähnlicher Weise wird der Verfasser S. 354 auch der lutherischen Lehre von den guten Werken dadurch gerecht, daß er an den nothwendigen Gegensatz gegen die katholische Lehre erinnert. Hier ist eben auch eine der Stellen, an welchen unrer kirchlichen Dogmatik eine Lösung des Widerspruchs zwischen zwei gleich nothwendigen Lehren nicht gelang, wie auch S. 332 ff. das Abwägen zwischen Gnade und Freiheit, womit die Lösung versucht wurde, den Eindruck des mühseligsten Abmarkirens nicht verfehlen kann. Es sind nun einmal zwei verschiedene Gesichtspunkte, die an diesem Ort als der sittliche und als der religiöse einander gegenüberstehen; stehe ich noch vor irgend einer Aufgabe, die ich lösen soll, d. h. vor einer Pflicht, so bin ich mir völlig klar bewußt: die Aufgabe ist meinem Willen gestellt, frei soll ich mich dazu entschließen. Liegt aber die Erfüllung schon zeitlich hinter mir, überdauere ich schon eine Reihe solcher Acte, dann wird mir innerlich ebenso klar und gewiß: es ist Gottes Gnade, die das Wollen und Vollbringen gegeben hat. Daß die deutschen Reformatoren alles nur vom zweiten, religiösen Standpunkt aus betrachteten, war eine Einseitigkeit, wenn diese auch immerhin in ihrer Lage unvermeidlich war. — In Betreff der lutherischen Abendmahllehre möchte ich die Behauptung S. 313 beanstanden: „Luthern stand von vornherein die Gegenwart Christi im Abendmahl exegetisch fest“. Wenn das so viel heißen soll: er sei auf exegetischem Wege zu seinem Sacramentsbegriff gelangt, so scheint mir die Sache vielmehr so zu liegen, daß er durch andere, in seiner persönlichen Religiosität, in der Art seines Glaubens gelegene Motive

dazu geführt worden ist, sein Dogma sich zu bilden und dasselbe aus den Einsetzungsworten eben deshalb herauszulesen. Diese dienten ihm dazu, aber sie sind nicht die primitive Quelle, ob er gleich glaubte, nur das *éozí* sei es, was ihn zwingt und festhalte. — S. 479 f. giebt sich der Verfasser alle Mühe, die lutherische Anschauung vom Abendmahl als berechtigt zu erweisen; Referent möchte nur beifügen, daß 1) die Parallele mit den heidnischen Opfermahlzeiten, auf die der Verfasser auch ein großes Gewicht legt, in sofern nicht ganz genügt, als der daran Theilnehmende wohl mit dem Bösen, nicht aber mit dem Leib des Bösen in Contact kommt, also gerade das, worauf es der lutherischen Theorie ankommt, ob Leib oder Geist, dadurch nicht entschieden wird; und daß 2) wenn der Verfasser gegen die einseitige Anwendung verständiger Kategorien auf diese Lehre geltend macht, es gehöre dazu noch ein anderes Organ, als das verständige Denken, doch noch zu fragen wäre, ob in diesem „andern Organ“ nicht vielleicht die Phantasie ein Bestandtheil sei, der möglicher Weise der objectiven Wahrheit Eintrag thun könnte. — Aus der durchaus zutreffenden und die inneren Zusammenhänge des Einzelnen klar ins Licht setzenden Behandlung der reformirten Kirche heben wir nur aus S. 506 das Eine hervor, wie der Verfasser das Prädestinations-Dogma mit dem gerade in der reformirten Kirche so stark hervortretenden ethischen Streben zusammenschließt. Nicht nur ist, wie bekannt, für den Reformirten seine persönliche Sittlichkeit das Kennzeichen, das ihn seiner Erwählung versichert; sondern: „wird das Leben in das bedeutungsvolle Licht des ewigen Rathes Gottes gestellt, so hört jeder Augenblick desselben auf, unbedeutend zu sein, und gewinnt die Schwerkraft der Ewigkeit; wie heilig und eifrig muß unser Thun und Wandel sein, wenn durch jeden Moment des Lebens der majestätische Gang des aus der Ewigkeit kommenden und einem ewigen Ziel sich zubewegenden göttlichen Erwählungsrathschlusses hindurchschreitet.“ — Das Resultat der ganzen Vergleichung beider Confessionen faßt der Verfasser S. 533 in die These zusammen, mit der wir vollkommen einverstanden sind, daß beide Typen sich aneinander ergänzen müssen: die lutherische Gemüthstiefe und Gewissens-Erfassung an der reformirten Willens- und Verstandes-Energie, der reformirte Practicismus und Verstand an der lutherischen Innerlichkeit und Tiefe. — Aus dem letzten Abschnitt über die Secten und die innerhalb der Kirche sich haltenden Gemeinschaften — unter den ersteren ist auch Gustav Werner und Christoph Hoffmann nicht vergessen — heben wir nur die treffende Deduction und Rubricirung dieser Erscheinungen hervor, die S. 539 f. gegeben ist. Die Secten sind gar sehr empfindlich, wenn ein Mann der Kirche sie nach der Natur zeichnet; sie können aber zufrieden sein, wenn man so bereitwillig, wie der Verfasser (S. 538) anerkennt, daß auch sie an der Aufgabe der Kirche mitarbeiten, und daß sie aus demselben Trieb hervorgegangen seien, aus dem die Reformation selbst hervorging, dem Trieb nach einer Reform des christlichen Lebens und der christlichen Gemeinschaft. —

Palmer.

Praktische Theologie.

Der evangelische Hauptgottesdienst in Formularen für das ganze Kirchenjahr. Nach den Grundsätzen der Reformation, sowie mit Rücksicht auf das jetzige Bedürfniß bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von Dr. Ludwig Schöberlein, Cons. R. und ord. Prof. d. Theol. in Göttingen. Zweite Ausgabe. Heidelberg, Carl Winter's Universitäts-Buchhandlung. 1874. VIII. und 328 S.

Wie der Titel sagt, bilden den Hauptinhalt dieser Schrift liturgische Formulare für den ganzen Lauf des Kirchenjahres, die der Hr. Verfasser aus den Schätzen der Kirche gesammelt, jedoch nach seiner wissenschaftlich gewonnenen Theorie und wesentlich vom Unionsstandpunkt aus geordnet und verwerthet hat. In wie weit der einzelne Geistliche davon praktischen Gebrauch in seiner Gemeinde machen kann, das hängt zumest davon ab, ob ihm in Betreff der Anordnung der liturgischen Acte mehr oder weniger Freiheit gelassen ist; einer Kirchenbehörde dagegen, die damit beschäftigt wäre, die Liturgie für ihr Gebiet neu zu ordnen, wäre hier eine Fundgrube des trefflichsten Materials dargeboten, und auch solche Geistliche, die diese Formulare nicht in quali et quanto unmittelbar anzuwenden in der Lage sind (wie z. B. wir Würtemberger), werden wohl daran thun, sich in einem solchen Werke umzusehen, nicht nur, um den liturgischen Sinn und Geschmack daran zu bilden, sondern auch, weil für den homiletischen Theil der Fest- und Sonntagsfeier in diesen Bibellectionen, Gebeten, Segensprüchen u. s. w. manches Goldkorn zu finden ist. Unsere Anzeige kann jedoch selbstverständlich nicht auf die einzelnen Formulare sich einlassen, um etwa die Auswahl der Bibelstellen, der Piederverse, die Redaction der Gebete für jeden Sonn- und Festtag zu begutachten; es können hier nur die allgemeinen Grundsätze in Betracht kommen, die der Hr. Verf. theils schon anderweitig dargelegt, theils aber in einer kurzen Einleitung (S. 1 — 6) in Form von 56 Thesen vorausgeschickt und in Erläuterungen am Schlusse des Ganzen beigegeben hat. Mit den Thesen sind wir im Allgemeinen einverstanden; wir heben vorerst nur folgende davon heraus. Th. 6. In derselben Confession ist Einheit, in derselben Landeskirche Gleichheit der gottesdienstlichen Formen anzustreben. Th. 8. Die evangelische Kirche hält die wesentlichen Grundgedanken in der Entwicklung des christlichen Gottesdienstes von der apostolischen Zeit an fest; aber in Gestalt und Ausführung verändert sie und bildet sie dieselben fort nach ihrer Eigenthümlichkeit. In deutschen Landen geschieht dies speciell nach dem Bedürfniß deutscher Individualität. Th. 21 — 23. Mit dem Ständigen und Allgemeinen (was durch die Liturgie repräsentirt ist) muß ein Fließendes und Individuelles sich verbinden, wenn das Leben der Kirche nicht erstarren soll; aus diesem Grunde bildet die freie Verkündigung des Wortes Gottes in der Predigt ein wesentliches Stück des evangelischen Gottesdienstes. Predigt und Liturgie bedingen, ergänzen und heben sich gegenseitig, sind deshalb im Hauptgottesdienste möglichst eng mit einander zu verbinden, während in den Nebengottesdiensten beide eine selbständige Anwendung und Ausbildung erfahren mögen. Th. 36. Der Gottesdienst muß in einer klaren, geistlich-psychologischen Ordnung seiner Theile verlaufen. Th. 46. Außer dem Predigtlied soll auch das liturgische Lied in größerem Umfang zur kirchlichen Sitte werden. Th. 48. Die

Lieder, welche als Antiphonien und Responsorien von der Gemeinde gesungen werden, sowie die Eingangs- und Schlusslieder, sowie die Festlieder sollen liturgisch feststehen. — Nur zu einigen dieser Grundsätze erlaubt sich Referent eine Bemerkung. Satz 5 lautet: „An gottesdienstlichen Formen hängt nicht Heil und Seligkeit, aber der apostolische Grundsatz der Ordnung und Wohlständigkeit wird von der evangelischen Kirche beobachtet.“ Letzterer Satz ist zwar einem paulinischen Ausspruch (1. Kor. 14, 40) nachgebildet, welcher den Unordnungen in Korinth gegenüber ganz am Platz und ausreichend war; für den kirchlichen Gottesdienst aber genügt die Regel der Ordnung und Wohlständigkeit nicht; es ist das höhere Princip des Schönen, zu dem sich der Cultus erheben muß; dadurch allein ist die Aufnahme der Kunst in denselben rechtlich begründet. (Gehauer dargeban und entwickelt ist dieser Punkt in der Hymnologie des Unterzeichneten, S. 61 f.) — Damit können wir Satz 27 verbinden: „Der Chor als Repräsentant der idealen, unsichtbaren (theils der irdischen allgemeinen, theils der himmlischen vollendeten) Gemeinde ist nicht bestimmt zu musikalischen, dem ästhetischen Genuß dienenden Aufführungen vor der Gemeinde, sondern zu lebendigem, antiphonischem Zusammenwirken mit der Gemeinde und dem Geistlichen. Die Vollständigkeit des Gottesdienstes darf jedoch an sein Mitwirken nicht gebunden sein.“ Letzterer Satz ist unbedingt richtig; das Vorangehende aber erregt einiges Bedenken. Was es mit jener idealen Auffassung des Chors in Wahrheit auf sich hat, darüber hat sich Referent ebenfalls a. a. O. S. 270—274 ausgesprochen und eine andere Ansicht aufgestellt, die vielleicht zu haushacken schien, um beachtet zu werden, die sich ihm aber nur immer aufs neue bewährt hat. Wenn aber der Hr. Verf. den Chor nur mit der Gemeinde respondiren lassen will und dies in dem Sinne meint, daß die Gemeinde am Zuhören grundsätzlich nie einen ästhetischen Genuß haben soll, so muß er ihn auf kleine Sätze von höchstens einigen Tacten beschränken, was mit seinen eigenen Publicationen im Fache kirchlicher Musik nicht im Einklang stünde. Werden aber ausgeführtere Musiksätze zugelassen, so müssen diese — darin sind auch wir einverstanden — in engem, organischem Zusammenhange mit dem Ganzen des Cultusactes stehen, es soll also nicht etwa der Dirigent zum Anfang des Gottesdienstes irgend ein beliebiges, ihm bequemes Stück zu Gehör bringen, das mit der Bedeutung des Sonntags oder Festtages in gar keinem Zusammenhang steht wie Ref. einst in einer Landstadt am Osterfest eine Cantate singen hörte mit dem Text: „Liebet eure Feinde, hasset nie, große göttliche Lehre, Christus lehrte sie.“ Aber wenn auch der Chorgesang organisch ins Ganze hineinpaßt: können wir es dann hindern, daß die Gemeinde einstweilen zuhört? Daß sie etwa mitsumme, werden wir nicht wünschen; wir meinen aber, der ästhetische Genuß in solcher Form und Umgebung sei nichts Profanes, sondern selber ein Stück Erbauung. — Satz 17 lautet: „Da unsere Gemeinden nicht mehr allsonntäglich das heil. Abendmahl zu feiern bereit und fähig sind, so kann der vollständige Hauptgottesdienst nur an einzelnen Tagen des Kirchenjahrs gefeiert werden, die hiermit liturgische Höhepunkte für dasselbe bilden. Zu beginnen ist hiefür mit dem Charfreitag. Die Erweiterung dieser Feier auf noch andere Feste des Jahres ist abzuwarten und anzustreben.“ Der Hr. Verf. ist, wenn wir anders diese Thesis richtig verstehen, der Meinung, ein vollständiger Hauptgottesdienst sei nur dann gefeiert, wenn die ganze Gemeinde auch zum Abendmahl komme, also nicht ein Theil nach der Predigt weglaufe und

nur eine Minorität am Altar erscheine. Wir geben das vorderhand unbedenklich zu, vollständig im vollen Sinn, man könnte sagen: auch nach der subjectiven Seite, nämlich auf Seiten der Gemeinde, ist die letztere Weise nicht. Aber wenn Verf. zunächst wenigstens am Charfreitag die volle Vollständigkeit herstellen will: so wird er dies schwerlich so meinen, daß er zufrieden wäre, wenn alle, die an dem Tage nicht communiciren, weil sie vielleicht am Palmsonntag communicirt haben oder an Ostern communiciren wollen, wenigstens anwesend blieben, sich also wenigstens mit Gebet und Gesang an der Communion theilnahmen; sondern er wird verlangen, daß wenigstens alle, die zur Kirche gekommen sind, auch zum Tisch des Herrn treten. Nach S. 289 ist das wirklich der Sinn des Verfassers. Aber wird das, so sehr es angestrebt werden mag, je ausführbar sein? Würde in einer großen Stadtgemeinde ein einziger Altar dazu genügen? Und ob es dem Gefühl der Gemeinde entspräche, wenn zur Vermeidung allzulanger Dauer am Charfreitag statt der Predigt (die dann Nachmittags folgen soll) nur eine kurze Ansprache gehalten würde, ist uns sehr fraglich. Es wird wohl dabei sein Bewenden haben, daß wir den Sonn- und Festtagsgottesdienst schon für complet achten, wenn der Predigt die Communion folgt; daß nicht die ganze Gemeinde daran Theil nimmt, können wir bedauern, aber es zu ändern, liegt nicht in unserer Macht.

Das Letztbesprochene führt uns noch auf einen andern Punkt, der in den „leitenden Grundsätzen“ nicht ausgesprochen, sonst jedoch vom Hrn. Verf. erörtert und in vorliegendem Werke praktisch befolgt ist. Es bestehen bekanntlich nicht wenige Einteilungen des christlichen Hauptgottesdienstes; d. h. die Theile selber stehen (abgesehen von besonderen Ansichten Kliefoths u. A.) fest — wir wollen sie kurz als Altardienst, Predigt und Communion bezeichnen —, aber die Benennungen in der Theorie, wodurch jedem seine Bedeutung beigelegt, seine gliedliche Stellung zum und im Ganzen charakterisirt werden soll, lauten bei verschiedenen Theologen verschieden. Der Hr. Verf. legt folgendes Schema zu Grunde. Voraus geht ein Eingang; dann folgt als I. die Sündenreinigung und Gnadenversicherung; II. die Verkündigung des Wortes, bestehend 1) in Schriftverlesung (Evangelium und Epistel, für welche der Verf. nicht die Kanzel, aber auch nicht den Altar, sondern nach altkirchlicher Weise einen Lesepult haben will) und 2) Predigt. Als III. folgt am Charfreitag, wie oben bemerkt, die allgemeine Communion, an den übrigen Tagen die „Anbetung“; diese soll nicht nur, wie von jeher üblich gewesen (mit Ausnahme Zwingli's, der sich auf 1. Tim. 2, 1 für die Stellung an den Anfang berief) das sog. g. meine Gebet, sondern vor diesem das Hauptlied der Gemeinde enthalten. Dieser Gedanke — das Lied gleichsam die vollstimmige Antwort auf die Predigt — wäre ganz schön, wir zweifeln aber, ob er sich gegen die alte Gewohnheit durchsetzen ließe, nach welcher das Hauptlied der Predigt vorangeht. Was aber den ersten Act betrifft, so wissen wir sehr wohl, daß die Bestimmung desselben als Sündenreinigung und Gnadenversicherung, wie sie sich theoretisch ganz gut rechtfertigt, so auch historisch sowohl dem Anfang der römischen Messe als dem des calvinischen Gottesdienstes entspricht. Aber S. 269 sagt der Verfasser: „Die Gnadenversicherung ist nicht eigentliche Absolution, gleichwie sich das Sündenbekenntniß durch seinen allgemeinen Charakter von der eigentlichen Beichte unterscheidet; sie entbindet deshalb auch nicht, wie es in der Beichte geschieht, die Gemeinde förmlich ihrer Schuld, sondern verweist sie nur auf den Trost der Gnade, indem sie ihr dieselbe in Worten der h. Schrift

verhält." Das scheint uns eine nicht wohl haltbare Unterscheidung zu sein. Diejenige Zusicherung der Sündenvergebung, die nicht „förmlich“, d. h. doch wohl 1) nicht mit persönlicher Zueignung für den Einzelnen, und 2) nicht als factische und reale Vergebung im Namen Gottes ausgesprochen wird, die nur eine „Verweisung“ auf den im Wort Gottes bereit liegenden Gewissenstrost sein soll, ist offenbar Sache der Predigt im Unterschied von der Absolution; ein Drittes zwischen beiden können wir uns nicht denken. Wollte man etwa sagen, die Predigt handle doch nicht jeden Sonntag von der sündenvergebenden Gnade, so wäre zu entgegnen, daß, mag Text und Thema lauten wie sie wollen, doch jede evangelische Predigt irgendwie jenen evangelischen Kernpunkt zum Ausdruck bringe. Eine allgemeinere Bezeichnung für den ersten Act, also für den der Predigt vorausgehenden Altardienst, scheint dem Ref. immerhin geeigneter zu sein.

Uebrigens sind die „Erläuterungen“, welche der Verf. von S. 255 an beigefügt hat, lehrreich und zur Bildung liturgischen Sinnes und Verständnisses dienlich; ist auch Manches vielleicht etwas zu ideal gefaßt (manche Stellen haben uns in dieser Beziehung an die Ausführungen katholischer Liturgiker erinnert) und leuchtet im Einzelnen die Nothwendigkeit gerade dieser Momente und ihrer Aufeinanderfolge nicht immer ein, so haben wir doch jedenfalls eine sinnige Deutung des Ganzen und Einzelnen vor uns, die jenen gedankenlosen Schlendrian unmöglich macht, mit welchem so Manche, leider auch unter den Geistlichen, ihren Gottesdienst abmachen, wie und weil es einmal so Herkommens ist.

Palmer.

1. Pastoraltheologie oder die Lehre von der Seelsorge des evangelischen Pfarrers, von Dr. Alexander Schweizer. Leipzig, S. Hirzel's Verlag, 1875. XVI und 292 Seiten.
2. Umriss der Pastoraltheologie von Robert Kübel, Vic. und Prof. der Theologie zu Herborn (jetzt Stadtpfarrer in Ellwangen). Zweite Auflage. Stuttgart, J. J. Steinkopf's Verlag, 1874. 119 Seiten.
3. Beiträge aus der Seelsorge für die Seelsorge, von Dr. C. Windel, Pastor an der königlichen Charité in Berlin. 2 Hefte; Wiesbaden, Jul. Niedner's Verlag, 1872 und 1874. 130 und 85 Seiten.

Unter Nr. 1 begrüßen wir mit Freude ein Werk des verehrten Veteranen, der schon vor bald 40 Jahren durch seine Schrift „über Begriff und Theilung der praktischen Theologie“ (Leipzig 1836) anregend auf uns gewirkt hat, und dessen 12 Jahre später erschienener Homiletik wir ebenfalls reiche Belehrung verdanken. Daß der Verfasser uns noch mit obiger neuen Frucht seines Fleißes, seiner Kenntniß und Erfahrung beschenkt, erfreut uns nicht bloß als ein Beweis, daß auch eine ausgebreitete wissenschaftliche Thätigkeit das warme Interesse für das praktisch-kirchliche Leben im Herzen des rechten Theologen nicht schwächt; — wäre einmal das Christenthum in seiner persönlichen und gemeinsamen, kirchlichen Gestaltung erloschen, so wäre es auch mit theologischer Wissenschaft bald zu Ende,

sie wäre gegenstandslos, höchstens noch ein antiquarisches Wissen; — sondern wir legen auch darum nicht geringen Werth auf diese Gabe, weil sie von Zürich uns zukommt, also aus einem Gebiet, das in kirchlicher Beziehung ein nichts weniger als erfreuliches Bild erblicken läßt. Der Verfasser berührt zwar die Mißstände seiner Heimat nur selten und leise andeutend (S. 228. 233. 234. 287.); wir aber müssen sagen: sein Buch ist selber ein Zeichen, daß, wie maßlos negierend sich auch eine angebliche Wissenschaft geberden mag, wie wenig Religion mehr in der Fluth sogenannter „religiöser Reden“ übrig ist und wie radical die augenblicklichen Gewalthaber und Wortführer in kirchlichen Dingen verfahren, die Seelsorge und damit die pfarramtliche Wirksamkeit überhaupt keineswegs lahmgelegt ist. Das steht dem Verfasser klar vor Augen; er sagt gleich in der Vorrede: „Je besser wir die evangelische Seelsorge innerhalb des gemeinsamen Priestertums aller Christen verstehen, als den Liebeserweis, welcher aus gegenseitiger Theilnahme am innern Leben eines Jeden hervorgeht: desto berechtigter und segensreicher erscheint sie für alle Zukunft, ob immerhin die Formen jeweilig gemäß den Veränderungen der christlichen Culturzustände sich umgestalten“, — wozu wir uns nur die kleine Bemerkung erlauben, daß, was man dormalen mancher Orten unter dem Namen Cultur anstrebt, weit mehr wie Uncultur aussieht, jedenfalls nicht mehr des Prädicats: christliche Cultur würdig scheint. Und hernach sagt der Verfasser: wir stehen jetzt in einem Uebergangsstadium; Mischungen des Hergebrachten mit Anfängen der werdenden Erneuerung werden noch geraume Zeit vorherrschen; von dieser Anschauung aus habe er gearbeitet, so daß Alles sich anwenden lasse, wenn schon nicht in jedem Lande gleichmäßig. „Mag die seelsorgerliche Pastoralthätigkeit, so weit sie an das Gerichtswesen und die öffentliche Administration des Landes sich anschließt, zurücktreten, nur um so mehr muß die freie und specielle Seelsorge als Ersatz dafür Bedürfnisß werden.“

Wie nun die Substanz der Pastoraltheologie sich auch unter den Wandlungen des äußeren Lebens der Kirche, also namentlich in ihrem Verhältniß zum Staat, stets gleich bleibt, so ist auch für jeden Bearbeiter dieser Disciplin der Stoff eigentlich immer derselbe. Dagegen ist die Einreihung der Pastoraltheologie in das Ganze der theologischen Wissenschaften und damit ihr Verhältniß zur praktischen Theologie eine, wie es scheint, noch nicht völlig ausgetragene Streitfrage. Der Herr Verfasser hat in den hierauf bezüglichen einleitenden Abschnitten auch die „evangelische Pastoraltheologie“ des Unterzeichneten berücksichtigt; mir scheint aber, daß ihm nur die erste Auflage vorgelegen habe, in der zweiten ist, wie ich glaube, manches Beanstandete erledigt. Bleibt man einfach dabei stehen, daß Pastoraltheologie die Lehre von der Seelsorge sei, dann freilich ist die Sache sehr einfach. Die Seelsorge ist ein eigenthümliches Gebiet kirchlicher Thätigkeit, das seine bestimmten Zwecke und Mittel hat; die Theorie derselben nimmt also, wie man auch die praktische Theologie schematisiren mag, jedenfalls einen selbstständigen Platz in Anspruch, coordinirt der Theorie der Prediat, der Katechese u. s. w. Daß nun die älteren Pastoraltheologen auch Vieles mit aufzunehmen pflegten, was nicht einen Theil der Seelsorge bildet, namentlich Solches, was die persönliche Haltung und Lebensordnung des Pastors anbelangt: das würde uns nicht nöthigen, diese anderweitigen Bestandtheile immer noch sub voce Pastoraltheologie mitzuschleppen; aber wenn doch nicht behauptet werden kann, daß diese Dinge gar kein Gegenstand theoretischer Lehre zu werden fähig oder würdig seien, so

fragt sich's: wo soll denn davon die Rede sein? Unser Verfasser weiß allerdings auf sehr einfachem Wege zu helfen: er behandelt (§. 14) als dritten Theil der Lehre von der Seelsorge die pastorale Moral, die Lehre vom Einwirken unseres sittlichen Lebens auf die Gemeindegengenossen. Dem Referenten aber verbietet jetzt, wie früher, ein kleines Hinderniß, diesem sonst einleuchtenden Gedanken zu folgen, nämlich die Erwägung, daß alle die Anforderungen, die in sittlicher Beziehung an den Pfarrer zu stellen sind und auch vom Verfasser an ihn gestellt werden, ganz ebenso nothwendig gestellt werden müssen im Interesse der Predigt und des Jugend-Unterrichts, wie im Interesse der Seelsorge. Dem Verfasser ist dieser Scrupel nicht ganz fern geblieben; er fragt S. 208: „Woher kommt das Hin- und Herstreben pastoraler Moral grade nur in die Pastoraltheologie, nicht aber ebenso in die Homiletik, Liturgik und Katechetik? . . . Es hat ohne Zweifel den Grund, daß die Seelsorge sowohl als der Wandel des Pastors dem Gebiet des Einzelverkehrs angehört.“ Diese Erklärung hat vielen Schein für sich, ist aber gleichwohl nicht durchschlagend. Das eheliche Leben im Pfarrhause, der Studierfleiß des Pfarrers u. dergl. hat mit dem Einzelverkehr unter den Gemeindegengenossen nichts zu schaffen; für eine gesegnete Wirksamkeit des Predigers sind das aber ganz ebenso nothwendige Bedingungen, wie für die des Seelsorgers. „Es kann die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein“ — das gilt vom Pfarrer und vom Pfarrhause, ganz abgesehen von seinem Verkehr mit Einzelnen. Wenn nun dieser Gegenstand zur Seelsorge ganz in der gleichen Beziehung steht wie zur Predigt, Katechese u. s. w., so muß er entweder auch in der Homiletik und Katechetik seine Stelle haben, oder gehört er als Voraussetzung für alle an einen andern, früheren Ort im Ganzen der praktischen Theologie; ich habe diesen in meiner Pastoraltheologie 2. Aufl. S. 9 in der nach Möll's Vorgang so benannten Physiologie der Kirche, und nach andrer Seite in der Ethik nachgewiesen, sofern die Pastoralethik nichts anderes ist noch vorstellen will, als eine (s. ebd. S. 11) durch den aus der praktischen Theologie entlehnten Amtsbegriff bedingte Anwendung der allgemeinen christlichen Moral auf den Pfarrer, also eine Gewissensschärfung mit rein praktischem Zweck. So entsteht mir der Gesamtinhalt der Pastoraltheologie aus 3 Quellen, die im System des Ganzen auseinanderliegen; daß aber die Lehre vom Amt, von Amtsbewußtsein, die Lehre von der Seelsorge und die Pfarrmoral zu einem Ganzen unter dem Namen Pastoraltheologie vereinigt wird, das rechtfertigt sich einerseits dadurch, daß in der Seelsorge, mehr als in irgend einem andern Theil der amtlichen Thätigkeit, die amtlichen Formen wegfallen und der Pastor rein als christliche Persönlichkeit, aber mit dem durch das Amt geschärften Gewissen auftritt und in freier Weise wirkt. Andererseits aber spreche ich der so behandelten Pastoraltheologie den wissenschaftlichen Charakter nur darum ab, weil ihre Bestandtheile nicht eine ursprüngliche Einheit im Sinn einer Wissenschaft ausmachen; sie ist ein für einen eminent-praktischen, besonderen Zweck gemachter Auszug aus der praktischen Theologie, was ja nicht ausschließt, daß namentlich die Lehre von der Seelsorge auch in dieser Verbindung in wissenschaftlicher Form dargestellt werden kann, wie davon die beiden unter Nr. 1 und 2 hier angeführten Werke das beste Zeugniß geben. — Zu Nr. 1 sei nur noch hinzugefügt, daß manche Gegenstände etwas vollständiger hätten ausgeführt werden mögen; S. 91 z. B. ist unter den Erbscheidungsgründen die hier zu Lande so häufig vorkommende sog. Quasidiversion, die auch

seelsorgerlich sehr schwer zu behandeln ist, nicht berührt, wiewohl bernach (S. 92) die von pastoralem Standpunkt aus geltend zu machenden Motive für Ausöhnung bündig zusammengestellt sind. Auch was S. 70 über confessionslose Schulen, S. 107—109 über das Beichtfiegel gesagt ist, scheint uns nicht ganz genügend. Es wird dergleichen aber weit überwogen durch eine Menge trefflicher Bemerkungen und Rathschläge, wie z. B. S. 118—122 über Kirchenzucht, S. 147 ff. über Armenpflege; da, wo der Verfasser in seiner ruhigen, würdigen Weise gegen den pfäffischen Amtsbegriff Wilmar's spricht, sind wir ohnehin mit ihm einverstanden.

Nr. 2 war ursprünglich ein Seminarprogramm; auf mehrseitigen Wunsch hat der Verfasser diese Arbeit nach sorgfältiger Revision als besondere Schrift erscheinen lassen; und wir können nur bezeugen, daß, wie sie als Umriss sich zur Grundlage weiterer mündlicher Ausführung vermöge der klaren Anordnung und Fixirung der wesentlichen Momente eignet, so auch in dem sehr begrenzten Umfang eine reiche Fülle von praktischer Belehrung vorliegt, was um so mehr Anerkennung verdient, da dem Verfasser nur wenige Jahre eigener seelsorgerlicher Praxis vor seiner Berufung nach Herborn zu Gebote standen. Daß er überall sich auf den Boden der Schrift stellt, ist dem Geiste der evangelischen Kirche gemäß; doch hat uns auch diese Bearbeitung bestätigt, daß es unmöglich ist, alle und jede Pastorallehren direct aus der Schrift zu entwickeln, ganz natürlich, denn was wir das Pfarramt nennen, ist das Product historischer Entwicklung der Kirche, von welcher in so manchen Beziehungen nur die ersten, noch formlosen Anfänge in der Zeit zu finden sind, welche das N. T. umfaßt. Die fleißige Beiziehung von Bengel mit seinen einfachen und doch so körnigen Aussprüchen dient dem Werkchen zur Zierde; ebenso aber auch das nüchterne Urtheil, mit dem sich der Verfasser z. B. S. 43 pietistischen Anforderungen, S. 67 der Abgeschmacktheit so vieler Tractätchen und ähnlicher Bekehrungs- und Erbauungsmittel ebenso gegenüberstellt, wie dem unevangelischen Klerikalismus Wilmar's S. 14 und S. 86 der unvernünftigen und verkehrten Art, alles Rationalistische kurzweg zu verdammen und mit dogmatischen Hammerschlägen überwinden zu wollen. Wenn S. 52 ff. gegen die moderne christliche Vielgeschäftigkeit ein Wort gesagt wird, so trifft das allerdings einen schwierigen Punkt; auch wer keineswegs selber so unmüßigen Geistes ist, daß er immer nach außen wirken, Vereine stiften, Sitzungen halten, Conferenzen besuchen will, sondern sich Zeit zur innern Sammlung, zum eigenen Weiterlernen nehmen möchte, kann — zumal in größeren Orten — nach und nach in allzu viele Dinge dieser Art hineingezogen werden, und doch weiß er nicht, wo er abbrechen könnte, weil alle die verschiedenen Vereine erwarten, daß der Pfarrer sich zu allererst für jeden christlichen Zweck hergebe. (Es ist ganz gewiß: wer einmal gewahr wird, daß ihm zu jener Sammlung, vielleicht selbst zur sorgfältigen Vorbereitung auf amtliche Functionen die Zeit geschnälert wird, der muß den Muth fassen, allen über's Maß gehenden Anforderungen, auch wenn es ihm übel vermerkt wird, ein non possumus entgegenzusetzen. Aber die Sache hat noch eine andere Seite. Wenn die evangelische Christenheit solchen Trieb zu christlich-humanen Werken unterdrückt hätte, um sich in jener Sammlung des Geistes, im inneren Leben nicht stören zu lassen: hätte es dann jemals einen M. H. Francke, ein Haller Waisenhaus gegeben? Wo wären dann unsere Rettungshäuser, unsere Taub-

stummen- und Blindenanstalten und so vieles Andre, was anerkanntermaßen nicht mehr entbehrt werden kann, dessen Segen mittelbar auch diejenigen zu genießen haben, die sich vornehm von all solcher frommen Industrie fern halten und die Sorgen und Mühen dafür Andern überlassen, während sie meinen, diesen gegenüber gerade mit ihrer Nichttheilnahme eine höhere Stufe des Christenthums einzunehmen? Die Abneigung gegen alle persönliche Theilnahme an solchen Dingen, die sich sehr schön mit der Nothwendigkeit innerer Sammlung zu rechtfertigen weiß, hängt manchmal, wenn nicht mit einer gewissen Bequemlichkeit, doch mit der Ungeneigtheit zusammen, gemeinsam mit Andern zu wirken. Daß übrigens der Verfasser nicht diesem Verhalten das Wort redet, freuen wir uns aus Aeußerungen wie S. 58, 3) zu sehen. — Auf die Frage, zu deren kurzer Erörterung uns oben Schweizer veranlaßt hat, nämlich die Stellung der Pastoraltheologie zur oder in der praktischen Theologie, geht auch Kübel auf den ersten Blättern näher ein, und zwar mit ähnlichem Resultat, wie Schweizer; daher wir dem oben Gesagten nur folgendes Wenige noch beifügen. S. 7 heißt es: „Sollte Pastoraltheologie nicht im engeren Sinn = Theorie von der Seelsorge gefaßt werden müssen? Der Gewinn, daß man dann nicht eine neben der praktischen Theologie herlaufende Wissenschaft, die doch nicht ganz Wissenschaft ist, sondern einfach einen Theil der praktischen Theologie für sich behandelt, wäre gewiß nicht gering anzuschlagen.“ Ich kann beides unbedenklich bejahen; auch gebe ich die Möglichkeit zu, daß, wie ebendasselbst gesagt wird, jeder der einzelnen Theile der praktischen Theologie zuerst die für dieses Amt nöthige Ausrüstung, also die Homiletik den für die Predigt erforderlichen Theil der Pastoraletik, und so die Pastoraltheologie auch nur den für die Seelsorge erforderlichen Theil derselben mit aufnimmt. Aber erstens ist meines Erachtens (wie der Verfasser S. 8 selber nicht in Abrede ziehen will) damit nicht ausgeschlossen, daß es möglich und sachgemäß sei, die *dissecta membra* dieser Pfarrmoral zusammenzufassen weil und wie sie eben in der Person des Pastors einheitlich beisammen sein müssen. Zweitens: wie der Name Pastor — gemäß seiner bildlichen Bedeutung — sich ebensogut weiter als enger fassen läßt: so läßt sich jene zusammengefaßte Pastoraletik mit der Lehre von der Seelsorge darum viel eher und natürlicher zusammennehmen, als z. B. mit der Homiletik oder Liturgik, weil die Seelsorge unter allen pastoralen Thätigkeiten weitaus am meisten rein persönlicher Art ist, ohne daß amtliche oder technische Formen irgendwie das rein persönliche Wirken mitbestimmen; das Technische ist hier, wie nirgends sonst, mit dem einfach und allgemein Eittlichen aufs engste verwachsen; auch die beiden vorliegenden Bearbeitungen liefern den Beweis, daß, man mag in der Lehre von der Seelsorge so systematisch verfahren, als nur immer thunlich ist, sie sich des Casuistischen niemals entschlagen kann. Und deshalb glaube ich drittens, daß die Pastoraltheologie in der Gestalt, wie ich sie mir denke und auszuführen versucht habe, als eine zwar auf wissenschaftlicher Basis ruhende, aber wesentlich praktischem Zweck dienende Disciplin, als eine Art erweiterter Amtsinstruction neben der rein wissenschaftlichen Construction, die ihren Bestandtheilen im System an verschiedenen Orten zu Theil wird, zu existiren berechtigt ist. Es kann aber der Einsicht in den Gegenstand, wie der Praxis nur förderlich sein, wenn das pastorale Leben und Wirken von verschiedenen Seiten und nach verschiedenen Methoden immer neu bearbeitet wird; es ist nur zu wünschen, daß durch den der Theorie sich zuwendenden Fleiß auch die Praxis allenthalben sich

fördern lasse. Daß kann ja Niemand sich verhehlen, daß, je mehr Kirche und Staat sich auseinandersetzen, um so mehr die gesammte Wirksamkeit, ja selbst die sociale Stellung des Pfarrers, die ihm seither durch das Amt gesichert, durch den Staat garantirt war, von seiner persönlichen Tüchtigkeit, Treue und Gewissenhaftigkeit abhängt.

Die Schrift Nr. 3 endlich ist rein praktischen Inhalts; es sind, wie der Titel ankündigt, Beiträge, die der Verfasser aus seiner seelsorgerlichen Erfahrung zur Seelsorge geben will. Der Leser wird aber nicht mit erbaulichen Anekdoten unterhalten, sondern es sind Mittheilungen, aus denen sich bestimmte Resultate allgemeiner Art ziehen lassen, die schließlich auch der Wissenschaft zu gute kommen. Die erste Abhandlung giebt eine Lehre von den Temperamenten, sofern sie für die Seelsorge von Bedeutung sind. Daß das alte Viergespann der Temperamente von der neueren Psychologie theils reducirt, theils anders gruppirt worden ist, hält den Verfasser nicht ab, dasselbe beizubehalten, und für solch praktischen Zweck wird sich dies wohl immer rechtfertigen, wenn auch nicht behauptet werden kann noch will, daß jedes menschliche Individuum genau unter eine der Rubriken passe; die vielen Mischungen kennt der Verfasser sehr wohl (S. 12. 53 f.), und bei manchen ordinären Menschen, die in der Seelsorge uns vorkommen, möchte man zweifeln, ob auch nur irgend eines der 4 Temperamente sich in ihnen nachweisen lasse. Wie schwierig gerade auf diesem Gebiete jede Verallgemeinerung ist, zeigt S. 33 die Bemerkung, unter den Musikern seien vornemlich Melancholiker, wie unter den Malern Sanguiniker zu finden. Beethoven und Schumann lassen sich allerdings citiren, wiewohl bei Beethoven die Melancholie nicht darin ihren Grund hatte, daß er Musiker war, sondern darin, daß er frühzeitig am Gehör litt und taub wurde. Bach aber und Händel sind entschieden Choleriker, Mozart ein echtes Exemplar des Sanguinikers (erst seine letzte Krankheit stimmte ihn melancholisch) und Schubert ist ein ausgemachtes Phlegma, trotz seiner außerordentlichen Productivität. Zu S. 60 haben wir nur beizufügen, daß unseres Wissens Fritz Krummacher der erste ist, der (in den Predigten über Elias, II. S. 186) in der Stelle Luc. 9, 54—62 die 4 Temperamente repräsentirt gefunden hat. — Wenn S. 68 dem Geistlichen zur Pflicht gemacht wird, soviel möglich temperamentlos, dafür soviel möglich charaktenvoll zu sein, so sind wir zwar damit vollkommen einverstanden, glauben aber, dieses Problem ist jedem Christen zu stellen; die Pfarrmoral ist auch in diesem Punkte nur die durch den Zweck des Amtes geschärfte allgemeine Moral. — Der zweite Abschnitt bietet lehrreiche Erfahrungen am Krankenbette, die im zweiten Heft sich fortsetzen; der dritte Abschnitt (Heft II, S. 29—85) behandelt die Seelsorge bei Geisteskranken; Beiträge zu diesem so schwierigen Thema sind um so mehr stets willkommen, da es bis jetzt nur einzelne Pastoren sind, die auf diesem Gebiet praktische Studien gemacht und davon öffentlich Kunde gegeben haben, so daß der Schatz an Erfahrungen, aus dem sich doch erst eine maßgebende Theorie entwickeln kann, noch gar sehr der Erweiterung fähig ist. — Die Besonnenheit, mit welcher der Verf. auch diesen Gegenstand auffaßt, so z. B. S. 51 seine Warnung vor der Identificirung der Geistesstörungen mit der im N. T. vorkommenden Besessenheit, ist gewissen verdäblichen, sich aber für einzig orthodox ausgebenden Theorien gegenüber sehr erwünscht.

Palmer.

Gymnasialpädagogik von Karl Ludwig Roth, Dr. theol. Zweite von dem † Verf. durchgesehene und vermehrte Auflage. Stuttgart 1874. Druck und Verlag von Joh. Fr. Steinkopf. VIII und 470 Seiten.

Da eine Anzeige der 1865 erschienenen ersten Auflage dieser Schrift in unsern Jahrbüchern unterblieben ist, so wollen wir es um so weniger veräumen, die zweite der Aufmerksamkeit unserer Leser zu empfehlen, die wir, nachdem sie vor dem Tode des Verfassers von seiner eigenen Hand noch besorgt worden, als ein edles Vermächtniß des ehrwürdigen Mannes betrachten dürfen. Wohl hat sich die unserer Zeit eigene durchgängige Arbeitheilung auch darin vollzogen, daß die künftigen Gymnasiallehrer nur noch ausnahmsweise Theologen sind; sieht doch eine Sippchaft atheistischer Windbeutel gerade das Gymnasium als die geeignete Stätte an, ihre faule Weisheit an den Mann zu bringen. Aber wer auch in diesem Amte sich als Erzieher berufen weiß, der sieht sich damit aus Christenthum gewiesen, und wenn er seinen Beruf denkend zu erfassen sucht, so führt ihn dies auch zu theologischen Principien zurück. In dem trefflichen Lebensabriß, den sein nur wenige Jahre ihn überlebender Freund und einstiger College Dehler für die evangelische Kirchenzeitung geschrieben hat und der in dieser neuen Auflage abgedruckt ist, lesen wir S. 452: „Von allen Auszeichnungen, die ihm während seines Lebens zu Theil geworden sind, hat ihn wohl keine mehr erfreut, als die Verleihung der theologischen Doctorwürde (von Erlangen aus geschehen). Denn er war sich dessen wohl bewußt, daß an dem, was er als Schulmann — wie er sich am liebsten bezeichnete — und als Philolog gewirkt hatte, auch dem Theologen in ihm ein wesentlicher Theil zukam, wie er denn auch fortwährend gegen die Verdrängung der Theologen aus den Gymnasien sich mit dem größten Nachdruck erklärt hat“. Und wenn sein Nefse, Prof. Kraz aus Stuttgart, an seinem Grabe (S. 470) mit vollem Recht ihn eine antike Gestalt genannt hat, so war eben diese innige Verschmelzung des Christlichen mit dem Antiken das eigentlich Charakteristische an dem Manne. Alles, was er sagt, sagt er mit Ruhe, aber jeder Satz hat sein Gewicht; da ist keine Spur von Phrase, Alles klar und fest, und auch wo er strast — wie er denn gelegentlich den Schulbehörden, den Lehrern, den unwissenden Schwägern, die in den Ständekammern die Schulgesetze machen helfen und verpfunden, die allerhöchsten Dinge sagt — geschieht auch dies mit classischer Ruhe. Das Buch nennt sich „Gymnasialpädagogik“; es ist aber nicht des Verfassers Art, etwa wie Chaulow in seiner Bearbeitung desselben Gegenstandes, seine Erörterungen in systematische Form zu fassen; die einzelnen Abschnitte sind mehr freie, aber wohlgeordnete Excurse über eine Reihe der wichtigsten Fragen und Aufgaben des gelehrten Schulanfängers. Nach einer Einleitung, in der schon auch speciellere Dinge berührt und beurtheilt werden, folgen sich die Capitel mit nachstehenden Ueberschriften: 1. Widerstreit der Principien des erziehenden Unterrichts. 2. Grundzüge einer Neugestaltung der gelehrten Schule. 3. Lernen und Lehren. 4. Die Technik des gelehrten Schulunterrichts. 5. Zum Unterricht der gelehrten Schule in der Geschichte, 6. — in der Religion. 7. Die Maturitätsprüfung. 8. Die Vorbereitung auf das Gymnasiallehramt. 9. Das äußere Leben des Lehrers. 10. Der vornehmste Mangel in der Oberleitung des gelehrten Schulwesens. Sodann noch ein erster Anhang mit Ausführungen und Exemplificationen, und ein zweiter,

dessen Inhalt persönliche Erlebnisse des Verfassers bilden. Was er in erster Linie beklagt, ist, daß das Gymnasium nicht mehr erziehe; was er darum fordert (S. 30), ist, daß dasselbe wieder zur Schule werden müsse. Ebendarum aber solle man von der modernen Vielfältigkeit der Fächer und der Zersplitterung, also schließlich Vernichtung alles Interesses zu der Einfachheit des Melancthon'schen Principes zurückkehren, d. h. Philologie und Religion als Grundstoff alles Gymnasialunterrichts, als Vorbereitung auf die Universität, wieder feststellen gegen die encyclopädische Vielthuererei, die durch Bajedow in die deutsche Pädagogik hereingekommen, und auf welche das Zagen und Treiben des gebildeten Demos gerichtet sei (S. 103). Was die Religion betrifft, so will er an die Stelle aller Systematik die Lesung der Bibel gesetzt wissen; an diesem Punkt begegnet ihm freilich eine, auch von Theologen hin und wieder geforderte Einseitigkeit, wenn er nämlich S. 266 es rügt, daß „in unsern Tagen das herrschende Geschlecht von der Offenbarung nichts mehr wissen wolle und durch Lehrer und Prediger, die den Zungen und den Alten statt des Wortes der Wahrheit ihre eigene Weisheit oder die Glaubenssätze der Kirche entgegenbringen, von der Offenbarung mehr und mehr abgezrieben werde“. Also eigene Weisheit und die Glaubenssätze der Kirche stehen ihm auf gleicher Linie! So erhält S. 127 auch die Frageform unserer Katechismen einen Hieb, die er von einem ihr fremden Gesichtspunkt aus falsch beurtheilt. Schließen wir denn durch den Katechismus-Unterricht, der den letzten Schuljahren zufällt, die Einführung unserer Jugend in die Schrift irgend aus? Ohne Zweifel wirkt an diesem Punkte die Zeit, in welche Noth's theologische Bildung fiel, noch merklich nach. Eine Inconsequenz — dergleichen ihm sonst kaum je eine Schuld gegeben werden könnte — müssen wir auch darin finden, daß er S. 296 den Probekatechisationen der angehenden Theologen allen Werth für das künftige Amt abspricht, S. 376 aber es beklagt, daß während seiner Studienzeit keine solche Übungen noch stattgefunden haben. — In Betreff der Philologie bekämpft er vorzüglich (S. 50, 234) Hr. A. Wolf, nicht bloß, weil er die Philologie in 21 Disciplinen auseinandergeschlagen, um mit diesem Heere geharnischter Wissenschaften die Theologen zurückzuschrecken, sondern weil sein Humanitätsbegriff, der das Princip für alle Bildung abgeben sollte, ein total falscher war; „der Grieche ist alles Andere eber, als der Normalmensch“ (S. 54). Seine wuchtigen Schläge treffen ferner den Unsinn, das Turnen zu einem obligatorischen Gymnasiallehrsach zu machen (S. 206), „was nur der Partei habe gefallen können, welche sich in Träumen von einem Parlamentsheer erging“. (Wicht Noth'sch ist folgender Satz S. 6: „Der Wirkung nach ist es gewiß nicht einerlei, ob künftig der Secundaner unter seinen Mitschülern der angesehenste ist, welcher ein gutes Latein schreibt, oder der, welcher den höchsten Sprung macht“.) Kerner (ebd.) gegen die Erklärung Goethe's und Schiller's im Gymnasium, „wobei man nicht bedacht hat, daß der Schüler, welcher sich G. und Sch. durch den Lehrer muß erklären lassen und Hausarbeiten über Dichterwerke zu liefern hat, um so gewisser seine Unterhaltung nicht bei diesen Dichtern, jedenfalls nicht bei ihren vorzüglichsten Werken, und sicherlich bei anderer, verwertlicher Poesie finden wird“. Auch das Privatleben der Lehrer würdigt Noth in seiner Bedeutung für die Erziehung, daher er S. 301 nachdrücklich gegen das Wirthshauslaufen derselben, S. 305 gegen ihre Theilnahme an politischer Parteinag redet. (Die Schulmeister von 1848, die sich als Redner auf Volksversammlungen und als Commandanten der Bürgerwehr

aufspielten, sind der schlagendste Beweis für Roth's Rüge.) Seine schärfste Kritik gilt zwei Grundübeln: der Unwahrheit, wie sie sogar von den Schulbehörden systematisch betrieben werde, und dem brutalen, militärischen Commando derselben, das dem tüchtigsten Lehrer die ihm nothwendige freie Bewegung möglichst beschränke. In diesen Beziehungen hatte Roth die schlimmsten Erfahrungen in Bayern unter dem Ministerium Abel, hernach in Württemberg unter dem Studienrathsdirector Knapp zu machen. Die Differenzen mit Letzterem führten das Ende seiner Lehrthätigkeit am Stuttgarter Gymnasium und seine Quiescirung in einer Weise herbei, die er nie anders denn als eine Gewaltthat empfand. — So reichlich aber die Polemik gegen alles, was er als verderblich erkannte, in dem Buche vertreten ist, immer wieder treten klare Hauptsätze positiver Pädagogik hervor; er stellt sie nicht etwa als Lehrsätze an die Spitze je eines Paragraphen, sondern sie kommen im Verlaufe der verschiedenen Abschnitte wie von selber bald da bald dort zum Vorschein; so S. 5 wo er die zwei Aufgaben des erziehenden Unterrichts in die Worte zusammenfaßt: „ich muß mich bemühen, den Willen des Schülers dahin zu lenken, daß er 1) sich in seiner Thätigkeit fixire, und 2) daß er gern und mit eigenem Trieb arbeite“. S. 32 beklagt er es, daß kein Rector gesetzlich berechtigt sei, einem Lehrer zu sagen: um zu erziehen, müsse er selber erst ein anderer Mensch werden. S. 195 fordert er, daß vornehmlich zwei Dinge, die dem jezigen Geschlecht verloren gegangen seien, wieder hergestellt werden müssen: die Wahrhaftigkeit und der Wille, zu gehorchen; nur dadurch könne eine bessere Zukunft vorbereitet werden; und zwar müsse der Gehorsam in äußerlichen Dingen den wahren, inneren Gehorsam erst vorbereiten. S. 137 wird das Lehren in 3 Functionen zerlegt: mittheilen, üben, erwecken; überall aber ist es schließlich auf eine ethische Wirkung abgesehen, und diese kann immer nur von einer Person ausgehen (S. 154); durch das eigene Ueberzeugtsein wirkt der Lehrer im Schüler die *πίστις*, das „Organ für das halbbewußte Lernen“, und (S. 210) durch den Gehorsam, in welchem der Lehrer selbst einhergeht, wird er mit der Kraft ausgerüstet, den Gehorsam der Schüler zu erwecken und zu pflegen“.

Das Bisherige mag genügen, um darzuthun, daß es eine fernhafte Arbeit ist, die wir hier vor uns haben; so sehr der Verf. gegen den Wind steuert, der auch jetzt noch und immer wieder neu durch die pädagogische Welt streicht, so sehr muß, was er sagt, Jeden anziehen und ihm zum Segen werden, der nicht dem Schwindel der Zeit verfallen ist, sondern den vollen Wahrheitsernst in sich trägt.

Palmer.

Jahrg. 1874, S. 621 Z. 3 von oben ist zu lesen statt „Jakobus“ „Der Brief an die Hebräer“ — wie es richtig auch S. 476 Z. 1 v. o. steht.
 „ „ S. 662 Z. 15 v. oben: Otto Delitsch statt Delitzsch.

Beiträge zur theologischen Systematik

von

C. F. Jäger,

Decan in Brackenheim.

1. Jede Wissenschaft hat ein eigenthümliches Beobachtungscentrum, von dem aus sie Umschau hält, soweit sie kann; soweit der Horizont reicht, welcher von dieser ihrer Stammburg aus überschaut werden kann, soweit darf sie ihr Beobachtungsgebiet ausdehnen, und sollte sie dabei auch mit den Gebieten anderer Wissenschaften in Kreuzung kommen. Es ist unvermeidlich, daß die verschiedenen wissenschaftlichen Gebiete in einander übergreifen; solche Uebergriffe sind berechtigt und nothwendig: denn derselbe Gegenstand zeigt neue Seiten, wenn er von einem anderen Mittelpunkt aus betrachtet wird, und so erst wird es möglich, ihn nach allen Beziehungen und nach seinem ganzen Werth und Wesen zu erkennen. Darum mißlingt auch jeder Versuch, die Gruppierung der einzelnen besonderen Wissenschaften durch eine äußerliche und stoffliche Gebietsabgränzung zu vermitteln oder zu begründen. So war es vergeblich, der Naturwissenschaft zu verbieten, daß sie auch die höhere Seite im menschlichen Seelen- und Geistesleben nach ihrer besonderen Methode zum Gegenstand ihrer Untersuchungen mache: denn überall, wo noch eine Spur von Naturnothwendigkeit zu finden ist, da ist auch eine naturalistische Betrachtungsweise zulässig und zum allseitigen Verständniß der Thatfachen und Erscheinungen unentbehrlich; und daß auch die sittlichen Eigenschaften, das Böse und das Gute, zu Naturbestimmtheiten und Naturkräften werden können, welche dann nach Naturgesetzen wirken und ihr Ziel mit Nothwendigkeit erreichen, wenn kein hemmender Eingriff erfolgt, das ist ja auch von denen anerkannt, welche noch so entschieden für die geistige Freiheit des Menschen eintreten: der Geist greift über in die Naturnothwendigkeit und ihr Gebiet und umgekehrt macht sich die Naturgesetzmäßigkeit auf dem Gebiete des Geistes geltend: auch die religiösen Eigenthümlichkeiten eines Volkes sind durch Naturanlagen beeinflusst und wirken naturveredelnd oder

naturzerstörend, so daß nicht einmal die Religion außerhalb des Bereichs der Naturwissenschaften liegt, seit die Anthropologie zur vergleichenden Völkerpsychologie ausgebildet worden ist. Ebenso muß auch die Naturwissenschaft es erleben, daß andere Disciplinen in ihr Gebiet eingreifen: Die Nationalökonomie dehnt ihre utilistische Betrachtungsweise auch auf die Naturkräfte und Naturgesetze aus und untersucht sie nach ihrer Zweckmäßigkeit für die Ansprüche des menschlichen Selbsterhaltungs- und Culturtriebs; die Aesthetik erlaubt sich eine ästhetische Weltanschauung auszubilden, welche auch die Natur darauf ansieht, wie weit sie im Einzelnen und im Ganzen dem Geiste des Menschen das Schöne zeigt und dem schaffenden Genius dienstbar werden kann; sie entdeckt trotz allem Schelten einer cynischen naturwissenschaftlichen Partei jene höhere Zweckmäßigkeit im System der Naturkräfte und -stoffe, welche verräth, wie in der Natur als seinem Kunstwerk des Schöpfers Geist zum Geist des Menschen spricht und selbst dem Kampf der harmonischen Gebilde mit dem Häßlichen, Zweckwidrigen und mit den zerstörenden Naturgewalten den dramatischen Effect des Komischen und des Erhabenen als ästhetische Wirkung abgewinnt. Darum darf sich auch die Theologie nicht verbieten lassen, eine religiöse, christliche Naturschauung geltend zu machen und auszubilden, welche die Zwecke und Gesetze des Reiches Gottes in der Natur sucht und, falls sie in dieser Beziehung einen Mangel entdeckt, mit der Hypothese hervortreten, daß die jetzige Naturordnung mit ihren Gesetzen einer Katastrophe entgegengeht, in welcher sie untergehen muß, um in einer höheren verklärteren Form wieder zu erstehen, in welcher der Gegensatz von Geist und Natur, von Freiheit und Nothwendigkeit eine vollkommenere Vermittlung findet, als in dieser jetzigen Welt- und Naturordnung, welche nur ein im göttlichen Erziehungsplan für eine bestimmte Weltperiode geordnetes und passendes Provisorium ist, das die Menschheit dankbar und gewissenhaft auszunützen hat, bis das Bessere nachkommt. So ließe sich noch eine Menge von Beispielen anführen, aus denen ersichtlich wird, wie unvermeidlich ein immer weiter gehendes, gegenseitiges Uebergreifen der verschiedenen Wissenschaften über ihre jeweiligen Gränzen ist: ohne dieses gegenseitige Uebergreifen gibt es keinen normalen Fortschritt der einzelnen Wissenschaften, weil jede besondere Disciplin die Aufgabe hat, von ihrem besonderen Gesichtspunkt aus die Ausbildung einer

Weltanschauung zu versuchen und damit die von den anderen Disciplinen vertretenen Normen der Weltanschauung zu ergänzen. —

Es ist nun zu erwarten, daß derartige Uebergriffe einer besondern Wissenschaft in die Stammgebiete anderer Wissenschaften besonders dann auffallend und empfindlich werden, wenn eine solche einzelne Wissenschaft aus ihren esoterischen Kreisen, in welche sie bisher eingeschlossen war, hervortritt und sich nicht mehr damit begnügt, das Mysticism einer Gelehrtenkaste zu sein; wenn sie diejenige Reise erlangt hat, welche sie befähigt, ein Gemeingut der menschlichen Gesellschaft zu werden, wenn auch nicht in allen ihren Einzelheiten, so doch nach ihrer Gesamtrichtung, und den Weg der Oeffentlichkeit zu betreten zur Befriedigung ihres eigenen Fortschrittsbedürfnisses, welches dann und wann eine Handreichung der gesamten gebildeten Gesellschaft in Anspruch nehmen muß. Es ist dies aber immer ein Beweis davon, daß eine solche aus dem Nest fliegende Einzelwissenschaft inzwischen ihre Stammburg um ein Stockwerk erhöht und durch den Ausblick auf einen weiteren Horizont die Lust zum Ausflug in weitere Fernen gewonnen hat. Dagegen können die Vertreter anderer zurückgebliebener oder in bisher innegehabter Alleinherrschaft über gewisse Gebietstheile unverträglich gewordener fachwissenschaftlicher Richtungen lediglich nichts Anderes thun, als von dem ungebetenen Gast lernen und ihm möglichst bald seinen Besuch erwidern: es wäre dieses die beste Lösung für jeden „Streit der Fakultäten“. — Am frühesten hat die Theologie von diesem Recht des Uebergreifens Gebrauch gemacht und da ihre Uebergriffe nicht erwidert wurden, so arteten sie aus in Versuche, die Theologie zu einer Art von Universalwissenschaft zu erweitern. Die mittelalterliche Scholastik zog nicht bloß das Staatsrecht in den Bereich ihres Gebiets, sondern machte sogar den Versuch, auf Grund des Verbots des Zinsnehmens eine neue Nationalökonomie zu construiren und nach den Principien der Bettelmönchsmoral die Lehre von den normalen Formen des menschlichen Gesellschaftslebens umzugestalten; die Naturwissenschaften mußten ohnehin für jede Hypothese sich zuvor die Erlaubniß der Theologen ausbitten, ehe sie den wissenschaftlichen Versuchen unterworfen werden durfte. Genau ebenso, wie die Hierarchie zur alles verschlingenden geistlich-weltlichen Universalmonarchie sich auszubilden suchte, ging auch die Theologie darauf aus, die Profanwissenschaften zu Vor-

zimmern und Nebencabinetten ihres Systembauwerks herabzusetzen. Dennoch liegt diesem gewaltthätigen Uebergreifen ein richtiger Gedanke zu Grunde, der sogar in der Aufklärungsperiode seine Kraft geltend zu machen wußte: denn so geschmacklos und kleinlich auch jene Detailausführungen des physiko-theologischen Beweises für das Dasein Gottes waren, in welchen die Apologeten dieses Zeitalters ihre naturwissenschaftliche Gelehrsamkeit auskramten und aus jeder Mücke einen besonderen Beweis für die Existenz und Weisheit des Schöpfers herausklaubten, so sind sie doch ein neuer im Princip berechtigter Versuch, der Theologie das Recht einer Umschau im Universum zu wahren und die Resultate oder Hypothesen der Profanwissenschaften darauf anzusehen, wie weit sie in der Linie der aus den theologischen Principien zu entnehmenden Folgerungen und Postulate liegen und ein für die theologische Argumentationsmethode brauchbarer Stoff werden können.

2. Wenn es nun aber unmöglich ist, die einzelnen Wissenschaften mittelst einer durchgreifenden Gebietstheilung von einander zu unterscheiden, so ist es um so nöthiger und auch durchführbar, sie gegen einander abzugrenzen durch Fixirung ihrer Central- und Stammgebiete, in welchen sie ursprünglich zu Hause sind und in welchen sie den Standort zu nehmen haben auch bei ihrer Ausschau in's Ganze. Daraus ergiebt sich nun für jede Wissenschaft eine eigenthümliche Gruppierung des Stoffes auch in den Gebieten, in welchen sie mit anderen Wissenschaften concurrirt: was in der einen Wissenschaft in's Centrum gehört, liegt vielleicht in der äußersten Peripherie einer anderen Wissenschaft, und das führt nothwendig auch zu einer Verschiedenheit der wissenschaftlichen Methode. So ist z. B. die naturwissenschaftliche Methode durchweg beherrscht von den mathematischen Categorien und den Categorien der Causalität und Wechselwirkung, und mit vollem Recht protestiren die Vertreter dieser Wissenschaft gegen eine vom Begriff der Zweckmäßigkeit ausgehende Beweisführung für naturwissenschaftliche Sätze: sie haben auch, wo ihnen das Zweckmäßige als Thatsache in den kosmischen Erscheinungen begegnet, nur nach den natürlichen Kräften und Bedingungen zu fragen, durch die es möglich wird und bedingt ist: während die Geschichtswissenschaft, die Politik, Moral, Aesthetik und Religionswissenschaft durchweg, wenngleich in sehr verschiedener Form, die teleologische Methode befolgen müssen, so daß sie auch die wirken-

den Kräfte und Ursachen nur in Betracht ziehen als Mittel zu dem Zweck, welchem dieselben untergeordnet sein müssen und zu dienen haben. Die Naturwissenschaft eruiert das System der wirkenden Kräfte und Stoffe, die vom Gebiet der Freiheit ausgehenden Wissenschaften forschen nach dem System der Zwecke, beide controliren sich gegenseitig: denn für berechnete und zum Freiheitsstreben des Geistes wesentlich gehörige Zweckbeziehungen müssen auch die wirkenden Kräfte und das erforderliche Material vorhanden sein, und wenn sie der Naturwissenschaft noch nicht erkennbar geworden sind, so hat dieselbe diese Lücke in ihrem jeweiligen Wissen zuzugestehen; und umgekehrt kann die Naturwissenschaft fordern, daß alles, was aus den von ihr sicher erkannten Kräften und Stoffverbindungen als nothwendige Wirkung nachgewiesen ist, irgendwie als mit in Rechnung zu nehmende Thatsache dem System der Zweckbeziehungen eingeordnet werden muß.

Versuchen wir nun nach diesen Grundsätzen die theologische Wissenschaft abzugränzen von den Profanwissenschaften, so liegt es sehr nahe, die Gränzlinie in der Weise zu ziehen, daß die Theologie diejenige Art der Weltanschauung sei, welche vom theocentrischen Standpunkt aus Alles zu betrachten und zu erforschen habe, während die Profanwissenschaften die verschiedenen vom kosmocentrischen Standpunkt aus möglichen Formen der Weltanschauung seien. Allein so einfach läßt sich der Unterschied doch nicht bestimmen: denn auch im Kreis der theologischen Disciplinen gibt es eine namhafte Gruppe solcher Wissenschaften, welche auf den kosmocentrischen Standpunkt sich zu stellen haben, z. B. die christliche Sittenlehre und ein guter Theil der praktischen Theologie, während eigentlich nur die Dogmatik den theocentrischen Standpunkt einzuhalten versucht, aber dabei oft genug in den Fall kommt, ihn erst von anthropocentrischen Anschauungen aus suchen zu müssen. Es ist somit richtiger zu sagen, die Theologie sei diejenige Wissenschaft, welche den Versuch mache, die kosmocentrischen Weltanschauungsformen zusammenzufassen durch Beziehung auf die in der göttlichen Offenbarung hervortretenden Grundzüge der theocentrischen Weltanschauung. Gerade dieses Sich-hinundherbewegen zwischen kosmocentrischen und theocentrischen Gesichtspunkten ist von jeher der Theologie eigenthümlich gewesen und hat sie zu einer selbstständigen, bisweilen erdrückenden Concurrenz mit der Philosophie befähigt. Die Philosophie ist ja auch ein Versuch, die kosmo-

centrischen Weltanschauungsformen zusammenzufassen, aber nicht durch Beziehung auf die nach ihren Grundzügen schon gegebenen und geschichtlich bewährten göttlichen Offenbarungsgedanken, sondern durch Beziehung auf die allen Weltanschauungsformen gemeinschaftlichen Kategorien des Erkennens und auf die in allen Wissensgebieten zu Tage tretenden allgemeinen Grundgesetze des Seins und Lebens. Daher sind und bleiben Logik, Erkenntnißlehre und Metaphysik die specifisch philosophischen Hauptwissenschaften, während die Theologie ihre Operationsbasis zu gewinnen hat durch eine wissenschaftliche Begründung der Gesetze und Grundgedanken der geschichtlich gegebenen und bezeugten göttlichen Heilsoffenbarung im Alten und Neuen Bund und durch eine Vergleichung derselben mit den in der Geschichte der heidnischen Religionen sich geltend machenden allgemeinmenschlichen religiösen Bedürfnissen. Daher ist denn auch die theologische Methode durchweg eine Verbindung der empirischen und philosophischen Methode; der theologische Beweis verflucht philosophische und geschichtliche Beweisführungen in einander und macht eine Reihe von Versuchen, diese beiden Beweismethoden zu combiniren. (Ueber diese Eigenthümlichkeit des theologischen Beweisverfahrens ist von mir im XIV. Band dieser Jahrbücher nähere Auseinandersetzung versucht worden.)

3. Nach der bisherigen Auseinandersetzung haben wir nun als das eigentliche Stammgebiet der Theologie festgestellt die Wechselwirkungen des menschlichen religiösen Geistestriebs und der weltbeherrschenden göttlichen Offenbarungsgedanken und -thaten, also ein Gebiet mit zwei wenn auch nicht ganz coordinirten Polen oder Brennpunkten: der eine dieser Brennpunkte ist der auf Gottgemeinschaft angelegte und hinstrebende Menscheng Geist, der andere der auf den Menscheng Geist sich beziehende in der Geschichte der Menschheit waltende göttliche Offenbarungsg Geist. Das System und Gebiet der theologischen Wissenschaft hat somit nicht die Kreisgestalt, sondern eine der elliptischen ähnliche, und nach Umständen auch die Gestalt der ins Unendliche sich verlaufenden Hyperbel, welche nur in stetiger aber endloser Progression sich einem abgeschlossenen Figurenbild nähert. Uebrigens kommt Aehnliches auch in den anderen Wissenschaften vor; so ist z. B. die Lehre von der menschlichen Gesellschaft auch von zwei Brennpunkten aus zu construiren, nämlich vom privatrechtlich-juridischen und vom staats- und völkerrechtlich-politischen Gesichtspunkt aus;

auch hier kommen nicht bloß elliptisch sich abrundende, sondern auch hyperbolisch in unendlicher Annäherung neben einander fortlaufende Linien vor, deren Verührungspunkt, von dem an sie zusammenfallen würden in Einer Linie, in unendlicher Ferne liegt, weil die Ausgleichung des Rechts und der Bedürfnisse der menschlichen Einzelpersönlichkeit mit den Gesetzen der geschichtlichen Entwicklung des Völkerlebens, wie mit den Bedürfnissen und Rechten der Einzelstaaten, in dieser jetzigen Weltordnung eine nie ganz zum Abschluß zu bringende Aufgabe bleibt, deren Lösung nur in allmähligter Annäherung angestrebt werden kann. So hat auch die Theologie oft genug schon die Erfahrung gemacht, daß zwischen dem menschlichen Bedürfniß, Gott und sein Herrlichkeitsreich zu erkennen und sich anzueignen, und der in der jetzigen Weltperiode gegebenen und möglichen Form der göttlichen Offenbarung immer ein gewisser Abstand übrig bleibt, welcher eine glatte, befriedigende Lösung verhindert: und das ist kein Fehler, sondern das in der göttlichen Offenbarung selbst bezeugte Gesetz für das Geistesleben der Menschheit in seiner irdischen Zeitlichkeitsgestalt: die göttliche Offenbarung hat auch im Neuen Bunde noch etwas von der verhüllenden Knechtsgestalt an sich, und der menschliche Geist denkt und redet in einer Sprache, welcher es ja noch nicht einmal gelungen ist, für das innerste Wesen des Menschengeistes selbst die erschöpfende und bis ins Einzelste verdeutlichende Formel zu finden, geschweige für das Wesen des göttlichen Geistes und die Fülle der göttlichen Gedanken. — Derartige theologische Antinomien setzen sich sogar fort in das Gebiet der Aesthetik hinein, welche im Grunde, wenn sie eine rechte Wissenschaft sein will, in steter Entgegensetzung und Aufeinanderbeziehung menschlicher und göttlicher Kunstschöpfungen ihre Aufgabe erkennen muß, womit erst der Streit zwischen realistischer und idealer Kunststrichtung in seiner wirklichen Bedeutung begriffen würde. Daß aber auch die Naturwissenschaft nicht bloß um Ein Centrum sich bewegt, sondern mehrere Pole hat, um welche sie sich dreht, beweist der ganze Streit über die Urzeugung: dabei handelt es sich um den Zusammenhang zwischen Physik und Chemie einerseits und der Lehre von den Gesetzen und Formen des organischen Lebens andererseits. Die Stamm-burgen der einzelnen Hauptwissenschaften bestehen also je aus einer Verbindung mehrerer Hauptforts, welche zugleich Stützpunkte der wissenschaftlichen Operationen sind, und auf diesem Gegensatz einiger

Brennpunkte und Pole beruht die unendliche Entwicklungsfähigkeit der einzelnen Hauptwissenschaften, wie denn sogar die Mathematik erst durch die Entgegensetzung und Aufeinanderbeziehung der Algebra und der Lehre von den Constructionen im Raum zu einer unbegrenzten Entfaltung und Ausdehnung ihrer Operationen und Theorien befähigt worden ist. — Daraus folgt nun auch, daß es einem Grundgesetz alles systematisirenden menschlichen Wissens widerspricht, wenn schon wiederholt der Versuch gemacht wurde, den für die richtige Gliederung und Fortentwicklung der theologischen Wissenschaft unentbehrlichen fundamentalen Gegensatz der theologischen Ethik und der Dogmatik zu beseitigen: nur eine Theologie, welche alles und jedes Zueinanderfließenlassen der Begriffe des göttlichen Geistes, des menschlichen Gemeingeistes und der menschlichen freien Persönlichkeit auf Bestimmteste abweist, scharf scheidet zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Selbstthat und in keiner Weise die Antinomie zwischen menschlichem Freiheitsbewußtsein und göttlicher Determination vertuscht, kann den Anforderungen der Systematik genügen und eine wissenschaftliche Gliederung erzielen.

4. a. Versuchen wir nun darnach die systematische Anordnung der einzelnen Zweige der theologischen Wissenschaft zu bestimmen, so ist bereits darauf aufmerksam gemacht worden, daß die beiden Pole, von denen aus die Theologie das Wissensgebiet zu überschauen hat, nicht in vollkommen coordinirter Stellung einander gegenüberstehen: denn die Fähigkeit des menschlichen Geistes, sich auch dem göttlichen Geist und der göttlichen Offenbarung gegenüber selbstständig zu entscheiden, hat ihren Grund doch wieder in der göttlichen Vaterliebe, welche ihre Kinder zu freiem Gehorsam erziehen will und deshalb ihnen die Kraft und das Recht zu selbstständiger freier Entscheidung gegeben hat; und die Freiheitskraft und der Trieb zu freier Selbstentscheidung entwickelt sich in der Menschheit erst durch die Anregung, welche der Geist Gottes durch seine Offenbarungen dem Menschengeiste gibt. Darum kann allerdings darüber kein Zweifel sein, daß das wissenschaftliche Ziel, welches die Theologie sich zu setzen hat, in der Ausbildung der Dogmatik zur theologischen Fundamentalk Wissenschaft besteht: die Lehre vom Wesen und vom Entwicklungsgezet der göttlichen Offenbarung, also eine Art Philosophie der göttlichen Offenbarung und Offenbarungsgeschichte wird die theologische Hauptwissenschaft werden müssen, begründet durch eine kritische Geschichte und

Auslegung der Offenbarungsurkunden und durch eine möglichst vollständige Eruirung der im Lauf der Jahrhunderte von der göttlichen Geistesoffenbarung in die Welt ausgegangenen Wirkungen. Allein solange eben die Dogmatik noch nicht das geworden ist, was sie als theologische Fundamentalwissenschaft sein soll, solange wird sie zeitweilige Suspensionen in der Geltendmachung ihres Primats unter den verschiedenen Zweigen der theologischen Wissenschaft sich gefallen lassen müssen. So wird es z. B. kaum möglich sein, jetzt schon die Grundgesetze der göttlichen Pädagogik von bloß dogmatischen Gesichtspunkten aus ebenso weit deutlich zu machen, als dies vom Standpunkt der theologischen Ethik aus geschehen kann, welche den Vortheil hat, das System der sittlich-religiösen Bedürfnisse der Menschheit, auf deren Befriedigung die göttliche Pädagogik gerichtet ist, schon vollständiger auch nach seinem innern Zusammenhang feststellen zu können, als dies bezüglich des Systems der göttlichen Pläne und Ziele der Dogmatik möglich ist. Daher wird in solchen Fragen die Dogmatik oft bei der Ethik Rath suchen müssen, wenn sie auch nur annähernd richtige Vermuthungen über derartige göttliche Cabinetsgeheimnisse gewinnen und begründen will, und besonders bei der Deutung und Verwerthung der auf den Abschluß der Geschichte der Offenbarung und des Reiches Gottes bezüglichen Stücke der göttlichen Offenbarungsurkunden, wie auch bei der Lehre von dem anerschaffenen Urzustand des Menschen wird die Dogmatik vorläufig der theologischen Ethik gegenüber ihren Primat nicht durchweg geltend machen können. Aber auch wenn sie auf allen Punkten ihren Primat durchsetzen könnte, würde sie darum doch die von anthropocentrischen Gesichtspunkten ausgehenden Zweige der theologischen Wissenschaft nicht verdrängen und ersetzen können, weil auch die ausgeführteste Darstellung des Systems der göttlichen Offenbarungsthaten und -wirkungen die Erscheinungen im sittlich-religiösen Leben der Menschheit nur nach der Seite ins Auge fassen könnte, nach welcher sie Wirkungen göttlicher Gnade oder göttlichen Gerichtes sind: und wenn je die Dogmatik über diese Betrachtungsweise hinausgreifen würde, so würde sie damit ihrer eigenthümlichen Methode untreu und die Begriffe verwirren. Derartige wissenschaftliche Formfehler führen, wie die Erfahrung lehrt, geradezu auch zu einer Entstellung der Begriffe, zu einer Verschiebung der Ordnung in den einzelnen Seiten eines Begriffs. Die pelagianische Dogmatik ist ein lehrreiches Beispiel

einer derartigen Verwirrung, und die fatalistische Dogmatik der extremen Augustinianer liefert dazu ein ebenso lehrreiches Gegenstück. Diese beiden extremen theologischen Richtungen müssen freilich, wenn sie consequent sein wollen, ein solches unmethodisches Gewirre bilden, in welchem die reinliche Gliederung des theologischen Systems untergeht. Der Pelagianismus macht die göttliche Offenbarung zum Schleppträger menschlicher Willkühr und verläugnet die Unbedingtheit und Freiheit der göttlichen Gnade; darum kennt er in den Erweisungen derselben keinen inneren planmäßigen und consequenten Zusammenhang und muß denselben für die Dogmatik von der Ethik borgen. Der fatalistische Augustinismus dagegen kennt kein innerweltliches Entwicklungsgeßetz und keine immanente Entwicklungskraft des menschlichen Geistes, und es ist nur ein Abfall von den eigenen Principien, vor deren schlimmen sittlichen Consequenzen ihm selber graut, wenn er die theologische Ethik als selbstständige Wissenschaft mit eigener Methode nach eigenthümlichen Principien nebenher bestehen läßt, während doch diese theologische Richtung den Zusammenhang des sittlich-religiösen Lebens nur in dogmatischen Consequenzen finden kann, welche nicht nach dem Maßstab menschlichen sittlichen Gewissensurtheils bemessen sind.

Dennoch kann nicht in Abrede gestellt werden, daß es zur Aufgabe der christlichen Dogmatik gehört, auch diejenigen Wirkungen des göttlichen Geistes zum Gegenstand ihrer Betrachtung zu machen, welche in der Entwicklung des menschlichen freien Geisteslebens sich verrathen, und dieselben in systematischen Zusammenhang zu bringen mit dem Gang der göttlichen Offenbarungsgeschichte. Auch das Böse hat ja eine Seite, nach der es als möglich und zugelassen in den göttlichen Weltplan aufgenommen ist, ja geradezu als ein göttliches Gericht und Verhängniß über ein laues und in kindischen Nurmlichkeiten und Kleinlichkeiten den Gang des Reiches Gottes aufhaltendes Geschlecht hereinbricht mit göttlich-dämonischer Gewalt: und ebenso läßt sich in allem Sittlichguten in der Menschheit die schöpferische, belebende Einwirkung des göttlichen Geistes verfolgen. Nach dieser Seite muß also die Dogmatik allerdings einen großen Theil des Stoffes, welcher in der theologischen Ethik von anderen Gesichtspunkten aus geordnet und dargestellt wird, auch in den Kreis ihrer Erörterungen ziehen, aber nur nach ihren specifisch-dogmatischen Gesichtspunkten und nach der daraus sich ergebenden Methode. Diese specifisch dogmatische Methode

gewinnt in ihrer Anwendung auf die Erscheinungen des sittlich-religiösen Lebens der Menschheit eine gewisse Aehnlichkeit mit der naturalistischen Betrachtungsweise, welcher die Dogmatik z. B. bei der Lehre von der Erbsünde geradezu ihre Thüre öffnen muß, wenn sie auch dabei geltend machen wird, daß in dem Walten von Naturgesetzen auf dem Gebiet der sittlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes eine Gesetzmäßigkeit der schöpferischen Thätigkeit Gottes sich offenbart.

b. In Unterordnung unter diese vom theocentrischen Standpunkt aus versuchte dogmatische Weltanschauung, aber ihre relative Selbstständigkeit behauptend, haben nun diejenigen Zweige der theologischen Wissenschaft sich entwickelt, welche von anthropocentrischem Standpunkt aus darstellen, wie sich auf den gegebenen göttlichen Grundlagen das sittlich-religiöse Leben der Menschheit in Bethätigung der eigenen Geistesfreiheit entfaltet. Ihre relative Selbstständigkeit können diese Zweige der Theologie dadurch begründen, daß sie ihre Befähigung zur Ausdehnung ihres Horizonts auf das Stammgebiet der Dogmatik bethätigen und von ihrem eigenthümlichen Standort aus den göttlichen Factor und seine Wirkungen in Zusammenhang bringen mit Bethätigungen der menschlichen Freiheit: sie können also der Dogmatik jeden ihrer Uebergriffe heingeben und als Ansprüche des Menschen auf Grund seines Kindesrechtes das Nämliche nach ihrer Methode nachweisen und erörtern, was die Dogmatik als die aus dem Erlösungsplan folgenden Heilsgaben und Heilsthaten Gottes nachweist. Es treten dabei neue Gesichtspunkte hervor, mit denen sich diese Wissenschaften zu ergänzender Handreichung der Dogmatik an die Seite stellen können: sie haben also ihr eigenthümliches Charisma, das sie nicht von der Dogmatik erst sich haben schenken lassen und erbitten müssen: somit haben sie auch ein Recht auf die Würde selbstständiger Zweige der theologischen Wissenschaften. — Dieses Recht sichert ihnen aber noch eine andere Eigenschaft. Diese von anthropocentrischen Gesichtspunkten aus operirenden Zweige der Theologie sind nämlich zu einer selbstständigen Abrundung und Durchbildung noch besonders dadurch befähigt, daß sie in sich selbst wieder von zwei Polen aus construirt werden müssen. Der Eine dieser Pole ist die menschliche Einzelpersönlichkeit, der andere das im Erzeugen und Ausscheiden der wechselnden menschlichen Einzelpersönlichkeiten sich als ein übergreifender Organismus bewährende und erhaltende sittlich-religiöse Gemeinschaftsleben. Jeder Versuch, Einem

dieser Pole die relative Selbstständigkeit gegen den andern abzusprechen, widerspricht den Thatfachen des Lebens: denn daß die sittlich-religiöse Gemeinschaft mehr ist als die arithmetische Summe der Einzelpersönlichkeiten, folgt schon daraus, daß alle Einzelpersönlichkeiten von der Gemeinschaft erzeugt sind, daß sie noch, ehe sie sich selbst einen sittlichen Charakter geben konnten, mit anvererbten geistigen Anlagen und Neigungen in die Periode des bewußten Geisteslebens eintreten, und daß es nicht in dem freien Willen ihrer Eltern steht, welche geistigen Anlagen sie an ihre Nachkommen vererben wollen: ja nicht einmal dafür können sie gut stehen, daß ihre eigenen Anlagen und Neigungen in ihren Kindern wieder zum Vorschein kommen; sie müssen sich's gefallen lassen, daß nicht selten in ihren Kindern anders geartete Anlagen und Geistesrichtungen schon an der Schwelle der bewußt-geistigen Lebensperiode hervortreten, in welchen sich der über alles bewußtfreie Thun der Einzelpersönlichkeiten übergreifende Gemeingeist einzelner Zweige des menschlichen Geschlechtes als Vater und Mutter ihrer Kinder in höherer Potenz mit einer allerdings nicht unbeschränkten Selbstständigkeit geltend macht. Der Gemeingeist in einem menschlichen Gemeinschaftskreise kann somit zu einer über alle Entschlüsse der Einzelpersönlichkeiten übergreifenden sittlichen Macht werden und bildet ein Lebenscentrum für sich in polarem Gegensatz gegen die Einzelpersönlichkeit. — Aber ebensowenig läßt sich die Einzelpersönlichkeit als eine bloße Modification des Gemeingeistes auffassen, jeder geistig entwickelte Mensch hat neben dem, was er bewußt oder unbewußt durch und für das jeweilige Gemeinschaftsleben geworden ist, noch ein besonderes persönliches Lebenscentrum für sich und behält die Befähigung zur Selbstentscheidung und eigenen Verantwortlichkeit: ja die Geschichte erzählt uns von Männern, welche ihrer Zeit weit voraneilten, hoch über dem Horizont derselben stehend, und sogar im Widerspruch mit den Interessen und Bedürfnissen der sie umgebenden Gemeinschaft den Grund legten zu neuen Lebensformen für die kommenden Geschlechter. In solchen Männern sehen wir die Einzelpersönlichkeit sich ausbilden zu einer Macht über, ja oft sogar wider den Gemeingeist; und das wäre nicht möglich, wenn nicht an sich in der menschlichen Einzelpersönlichkeit ein Lebenscentrum wäre, in welchem dieselbe unmittelbar aus dem schöpferisch waltenden Gottesgeist Kräfte, Ideen und Triebe empfängt, die nicht durch das Geistesleben der sie umgebenden Ge-

meinschaft filtrirt sind: mit Gottes Hülfe kann jeder Mensch mehr werden als ein bloßer Abklatz des in seiner Familie, seinem Volk und seiner Kirche waltenden Geistes.

Man muß also darauf bestehen, daß die von anthropocentrischen Gesichtspunkten ausgehenden Zweige der theologischen Wissenschaft in zwei Hauptgruppen geordnet werden, von denen die Eine als christliche Moraltheologie darstellt, wie die christliche Einzelpersönlichkeit sich und ihr sittlich-religiöses Leben, sei es normal oder abnorm, gestalten kann unter Verwerthung dessen, was ihr die göttliche Offenbarung und das menschliche Gemeinschaftsleben bietet, und zum Zweck einer allseitigen Beziehung auf die gesammte natürliche und geistige Weltspäre, in welche sie hineingestellt ist: während die Andere ein System christlicher Socialwissenschaft bildet, welche das Wesen, die Leistungen und Ziele des christlichen Gemeingeistes auf Grund der ihm zur Verfügung stehenden Mittel und Anregungen beschreibt. Insofern ist Palmers Protest gegen die Schleiermacherische Vermischung der Moral mit der Wissenschaft von den Grundformen des socialen Lebens durchaus berechtigt. Allein daraus folgt doch noch nicht eine solche Beschränkung des in der christlichen Moral zu behandelnden Stoffs, wie sie Palmer in seinem bekannten Buche sich auferlegt hat: auch hier gilt der in dieser Abhandlung oben dargelegte Grundsatz, daß verschiedene Wissenschaften sich nicht sowohl durch die Verschiedenheit des zu behandelnden Stoffs unterscheiden, als vielmehr durch die Verschiedenheit des Gesichtspunktes, unter welchem sie den Stoff auffassen. Es gibt eine Weltanschauung, welche die sittliche Ausbildung der Einzelpersönlichkeit und die Bethätigung des sittlichen Charakters der Einzelpersönlichkeiten zum Ausgangs- und Zielpunkte hat, aber doch das ganze Universum sammt der in ihr beschlossenen Gottesoffenbarung und allen Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens umspannt: und gerade die christliche Moral, welche den unendlichen Werth der menschlichen Einzelpersönlichkeit zu betonen hat, kann diesen wichtigen Grundsatz nur dann festhalten, wenn sie im Stande ist, nachzuweisen, wie in jeder ausgebildeten christlichen Einzelpersönlichkeit, als in einem selbstthätigen Brennpunkt, das Ganze zusammengefaßt ist und wie dieses mikrokosmische Centrum wieder auf das Ganze durch freie Selbstthätigkeit einwirkt. Das Bild des christlichen Sohnes, der christlichen Tochter, christlicher Geschwisterliebe, des christlichen Familien-

vaters, der christlichen Gattin und Mutter, des rechtschaffenen christlichen Bürgers, wie er in der Wahl und Erfüllung seines Berufs sich bewährt, in der Gesellschaft als Freund und Genosse Anregung gibt und empfängt, seine kirchlichen Pflichten erfüllt, seine kirchlichen Rechte ausübt, auch an seiner geistigen Fortbildung arbeitet, damit kein Pfund vergraben bleibe, und im Reiche seines Gottes in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste Christo dient zu Gottes und der Menschen Wohlgefallen, das Alles darf in einer ausgeführten christlichen Moral nicht fehlen: da fehlt es also auch nicht an Verührungen der verschiedenen in der Lehre von den Formen des menschlichen christlichen Gemeinschaftslebens vorzugsweise zu behandelnden Gebiete; von allen diesen Blüten sind die Blumen zu holen, aus welchen der einzelne Christ den Kranz seiner christlichen Tugenden flicht, seinem himmlischen Vater zu Dank und Ehre. Ja sogar die Fragen, wie ein Christ an Natur- und Kunstgenuß sich theiligen kann, wie weit er die wissenschaftliche Ausbildung zu seiner Charakterbildung zu verwerthen hätte, fallen in das Gebiet der christlichen Moral, welche somit in der That die Anlage hat, sich zu einer moralischen Weltanschauung zu erweitern. Aber das bleibt ihr eigenthümlich, daß sie Alles auf die Charakterbildung und Bethätigung der christlichen Einzelpersönlichkeit bezieht: diese ist ihr Centralgebiet.

Einen ganz anderen Standpunkt nimmt nun die christliche Socialwissenschaft ein. Hier ist der Begriff des im Reiche Gottes sich bildenden christlichen Gemeingeistes der Mittelpunkt, auf den Alles bezogen, dem Alles untergeordnet wird, und die Hauptfrage ist hier die, wie die Gemeinde des Herrn als der Leib Christi, an dem jeder Einzelne nur ein Glied ist, sich baut und wie darin alle Formen des natürlich-menschlichen Gemeinschaftslebens erst ihre volle Kraft und ihr eigentliches Ziel erreichen. Hier ist zu erörtern das Wesen einer christlichen Hausordnung, christlicher Organisation der Arbeit, christlicher Rechts- und Staatsordnung, christlicher Politik und Völkerverziehungskunst, kirchlicher Gottesdienst- und Gemeinschaftsordnung, wobei es freilich unvermeidlich ist, wieder darauf hinzuweisen, daß alle diese verschiedenen Formen und Seiten des christlichen Gemeinschaftslebens erst dann zu gesichertem Bestand kommen, wenn die in ihnen sich offenbarende Zucht des heiligen Geistes an der Menschheit soweit gewirkt hat, daß es nicht an christlich gebildeten und ausgereifen Einzelpersönlichkeiten fehlt, welche mit Beispiel, Wort und

That für Erhaltung und Ausbildung dieser Organisationen eintreten. Somit kommen in der christlichen Socialwissenschaft die Begriffe der christlichen Einzelpersönlichkeit, der christlichen Tugenden und dergl. auch wieder vor, aber sie werden hier nur als Organe betrachtet, durch welche die Bedürfnisse des Gemeinschaftslebens befriedigt werden. Zwar weiß auch die christliche Moral davon zu reden, wie der einzelne Christ dem Ganzen zu dienen habe, aber sie faßt dieses Dienen zunächst nur auf von dem ascetischen Gesichtspunkt aus, nach welchem es zur Ausbildung und Bewährung des christlichen Charakters erforderlich ist: während die christliche Socialwissenschaft die göttlichen Reichszwecke und das Gemeinwohl als höchste Maßstäbe geltend macht.

Es könnte nun aber gegen eine solche Unterscheidung der christlichen Moraltheologie von der christlichen Socialwissenschaft noch die Einwendung gemacht werden, daß ja der christlich-sittliche Charakter der Einzelpersönlichkeiten auch darin bestehe, daß dieselben über den Egoismus hinauskommen in die Freudigkeit zum Dienst der Liebe gegen Gott und den Nächsten, womit ja von selbst die Unterordnung unter die höheren Zwecke des Reiches Gottes und des Gemeinwohls gegeben sei. Allein darauf ist zu erwidern, daß damit nur die hiezu erforderliche Gesinnung gegeben ist, aber eine Regel, welche bestimmt, wie, wo und wann der einzelne Christ auf eine dem Ganzen förderliche Weise in diesem Dienst direkt oder indirekt auf das Ganze wirkend eingzugreifen hat, läßt sich aus diesen persönlichen Gesinnungen nicht ableiten; das ist etwas, was dem einzelnen Christen seine gute christliche Charakterbeschaffenheit nicht sagt: er findet darüber Aufklärung nur in dem, was aus dem Gang des Gemeinschaftslebens selbst sich ihm nahe legt. Darum hat auch die Theologie diese Regeln für zweckmäßiges Eingreifen im Dienste des Ganzen aus dem Wesen des Gemeinschaftslebens zu begründen und abzuleiten und kann sie in der Moraltheologie nicht bloß aus dem Begriff der christlichen Persönlichkeit herausfinden, d. h. sie muß neben die Moraltheologie eine Lehre von den Gesetzen und dem Wesen des christlichen Gemeinschaftslebens als selbständigen Zweig im Kreise der theologischen Wissenschaft ausbilden, wenn sie sich zu einem genügend gegliederten System entwickeln will. Aus dem Wesen der christlichen Gesinnung als liebevoller Hingabe in den Dienst des Reiches Gottes folgt vielmehr nur dies, daß die in der Moraltheologie darzustellenden und

zu begründenden Grundsätze der christlichen Privatmoral und die Grundsätze der göttlichen Reichsordnung, Reichspolitik und Reichspädagogik innerlich verwandt sind, und daß diese Verwandtschaft sich auch geltend macht im menschlichen christlichen Gemeinschaftsleben, wie es innerhalb des Reiches Gottes und unter seinem Einfluß sich entwickelt. Die Ordnungen des christlichen Gemeinschaftslebens zielen allerdings auf Liebe und rufen zu Diensten, welche nur die Liebe recht vollbringen kann, aber sie werden nicht durch die Liebe der christlichen Einzelpersönlichkeiten nach menschlich guter Meinung gewählt, erdacht und gemacht, wie auch umgekehrt diese Ordnungen, obwohl sie auf Liebe zielen, doch diese Liebesgesinnung nicht hervorbringen können: die christliche Liebe der Einzelpersönlichkeiten ist des Gesetzes Erfüllung, aber nicht des Gesetzes Erfindung und auch nicht des Gesetzes Quelle; so ist auch das Gesetz nicht die Quelle der Liebe, sondern nur ihr Wegweiser und Führer. Darum muß es dabei bleiben, daß die christliche Moralthologie und die christliche Socialwissenschaft neben einander als selbständige Zweige der Theologie ihren Platz einnehmen. Wer die Socialwissenschaft durch die christliche Moral absorbiert werden läßt, kommt auf einen antinomistischen Subjektivismus hinaus, der mit selbsterwählten Liebeswerken sich wohl läßt, aber nicht nützlich macht und Verwirrung anrichtet. Wer aber die Moralthologie auflöst in die christliche Socialwissenschaft, wird die Bedeutung der christlichen Einzelpersönlichkeit nicht vollständig verstehen können. Besonders deutlich zeigt sich die Selbständigkeit beider Zweige der Theologie bei der Vergleichung der Grundsätze der christlichen Politik mit den Grundsätzen der christlichen Moral: sie widersprechen einander im Princip nicht, aber sie decken sich im Einzelnen nicht durchaus. Wenn z. B. Christus seinen Gegnern und seinen ihm störend in den Weg tretenden Brüdern ausweichenden Bescheid gibt, mit manchen wesentlichen Stücken der Wahrheit noch zurückhält vor seinen Jüngern, weil sie es noch nicht tragen können, vorübergehend eine scharf abweichende und sich abwendende Stellung gegen seine nächsten Angehörigen einnimmt, seinen Aposteln etlichemal das rücksichtsloseste Abbrechen ihrer intimsten Familienbeziehungen auferlegt, und an manche kindischen und fleischlichen Erwartungen des Volks von der persönlichen Wiederkunft des Elias und von der Gestalt des Messiasreiches nur allmählig und schonend die bessernde und umbildende Hand anlegt, so hat er damit

zwar in keinerlei Weise die Grundsätze der christlichen Moral verlegt, aber sie in einer Weise angewendet, welche sich nur aus Rücksichten der höheren Politik im Dienste des Reiches Gottes erklären läßt, während aus den Regeln der christlichen Privatmoral an sich noch keinerlei Regeln für solche pädagogische Taktik sich ableiten lassen. Aehnlich ist es mit der Weisung Christi an seine Jünger, für ihre künftige Missionsthätigkeit nach seinem Hingang sich nicht nur mit Wegzehrung, sondern sogar mit Waffen zur Abwehr gefährlicher Wegelagerer zu versehen, weil sie den außerordentlichen Schutz, welchen seine sichtbare Gegenwart ihnen vorerst bot, später werden entbehren müssen. Dies sind Klugheitsregeln, welche sich aus socialen Zuständen und den apostolischen Berufsverhältnissen begründen lassen, aber in der Privatmoral an sich nicht enthalten, wenn auch nicht ausgeschlossen sind. Darum hat der Herr auch die Schlangenklugheit nicht unter die Taubeneinfalt subsumirt, sondern als etwas Besonderes für sich derselben an die Seite gestellt, wenn er zu seinen Jüngern sagt: „seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben.“ Demgemäß betrachtet die christliche Socialwissenschaft auch die christlichen Tugenden mehr als sittliche Kräfte und Fertigkeit, als Ausrüstung mit geistigen Gaben, während in der Moralthologie sie vorzugsweise als Gesinnungen und Triebe aufgefaßt werden. Wie streng aber diese beiden Seiten des Tugendbegriffs von einander zu unterscheiden sind, lehrt uns der Apostel Paulus 1. Cor. 13, wo er ausdrücklich darauf aufmerksam macht, daß eine vollständige Vostrennung der sittlichen Kräfte und Fertigkeiten von der christlichen Gesinnung möglich sei: es kann ein Christ als gewaltiger Zeuge der Wahrheit in der Gemeinde Segen stiften, als Märtyrer für sein Zeugniß eintreten, Leben und Habe dem Gemeinwohl opfern und doch in sich selbst sittlich leer und todt sein, vom Ehrgeiz getrieben, statt von der Liebe bei höchster Berge versetzenden Glaubensenergie. Ein solches Auseinanderfallen der sittlichen Technik und der sittlichen Gesinnung versteht nur diejenige Theologie, welche Moral und Socialwissenschaft als selbstständige Zweige des theologischen Systems neben einander stehen läßt. — Dabei besteht aber zwischen diesen beiden Wissenschaften eine sehr wichtige Verbindung, welche theilweise sogar durch eine besondere Disciplin vermittelt wird, nämlich durch die christliche

Pädagogik. Die Pädagogik gehört noch als einzelner Theil in den Bereich der christlichen Socialwissenschaft, aber sie ist eben derjenige Zweig dieser Wissenschaft, welcher die Pflicht der Gemeinde ins Auge faßt, die Einzelpersönlichkeiten nur so als Organe und Glieder auszubilden und auszunutzen, daß dieselben doch auch als Selbstzwecke dabei anerkannt und in der Ausbildung zur sittlichen Selbstständigkeit und zu gottebenbildlicher Gestaltung des Herzens und Wandels gefördert werden. Umgekehrt aber weist auch die christliche Moral hinüber auf das System der menschlichen Gemeinschaftsformen, indem sie im kindlichen Gehorsam gegen Gott, gegen alle göttliche und gute menschliche Ordnung und in der Ergebung in Gottes Fügung den Grundcharakter aller Christentugend findet: damit stellt sie die einzelne Persönlichkeit zurecht für den Dienst im Organismus der auf den Fundamenten des Reiches Gottes sich bauenden menschlichen Gemeinschaft und zur selbstlosen Hingabe an die Bedürfnisse und Aufgaben des Ganzen in der Form der Berufstreue. Darum bietet auch in der Lehre von der Berufswahl die christliche Moral direct der christlichen Socialwissenschaft wieder die Hand und kann in der Lehre von der Seligkeit des Christen nachweisen, wie auch die christliche Einzelpersönlichkeit ihre Befriedigung in der Eingliederung in die Gemeinde findet, im Mittragen ihres Kreuzes, im Mitkämpfen ihres Kampfes, im Mitgenießen ihrer Siegesfreude, in der Unterordnung der eigenen Bedürfnisse (der wirklichen, wie der vermeintlichen) unter die höheren Bedürfnisse des Ganzen im kindlichen Vertrauen zum Herrn der Gemeinde, daß er dabei auch unsere persönlichen Anliegen, so wie es für uns am besten ist, zu befriedigen weiß.

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun auch, daß die christliche Socialwissenschaft die Voraussetzung bildet für die christliche Moralthologie. Man hat schon aus dem unendlichen Werth jeder einzelnen Menschenseele, welchen die christliche Offenbarung begründet hat, schließen wollen, daß die Ordnungen, Lebens- und Entwicklungsgesetze der menschlichen Gemeinschaftsformen, welche ja doch einmal vergehen, nur vorübergehende und secundäre Geltung haben. Allein es ist nicht wahr, wenn man sagt, daß diese socialen Ordnungen und Lebensgesetze nur ein vergängliches Irdisches seien: sie haben wohl eine vergängliche Erdengestalt, aber durch dieselbe leuchtet hindurch ein Geist und ein Leben, eine Lebensordnung und ein Lebensgesetz, welche in der vollendeten Gemeinde der Ver-

klärten in alle Ewigkeit fort walten und gelten: und die heilige Schrift nimmt keinen Anstand, die Namen, mit welchen wir diese irdischen Gemeinschaftsformen und die socialen Lebensgesetze bezeichnen, auch anzuwenden zur bildlichen Bezeichnung der himmlischen Gemeinde und ihrer Lebensordnungen. Auch ist es falsch zu sagen, daß die menschliche Einzelpersönlichkeit nur so geradezu und unvermittelt zu ewigem Lebensbestand hinübergehe: der Tod nimmt nicht blos die irdische Existenzform des Leibes weg, sondern auch ein gutes Stück unserer ganzen sinnlich-irdisch gefärbten Art des Empfindens, Vorstellens, Sprechens und Denkens, Handelns und Begehrens. Es läßt sich also auch in dieser Beziehung eine Priorität der Einzelpersönlichkeit vor der Gemeinschaft nicht beweisen. — Ebensowenig gelingt ein solcher Beweis aus der Entstehungsgeschichte des Gemeinschaftslebens, wie denn die mosaische Schöpfungsgeschichte ausdrücklich betont, daß der erste Mensch zur ehlichen Erzeugungsgemeinschaft, welche ihn zum Stammvater der Menschheit gemacht hat, nicht durch bewußte eigene freie Schöpferthat gekommen ist, sondern daß der Schöpfer ihn zuvor in den Zustand eines tiefen, dem Tode ähnlichen Schlafes haben fallen lassen müssen, um aus ihm die zur Ehe verbundene Doppelpersönlichkeit hervorzubringen: und daß vorher, ehe dies geschehen sei, der erste Mensch unvollkommene, ihn nicht befriedigende sociale Beziehungen zur Thierwelt habe durchleben müssen, aus denen er in keiner Weise durch eigene That die Gemeinschaft mit Seinesgleichen entwickeln konnte: er habe sie gesucht, aber nicht gefunden, bis sie ihm ohne sein Zuthun der Schöpfer selbst gebildet und geschenkt. Die biblische Anschauung ist also die, daß der Urmensch wohl vom Verlangen nach menschlicher Gemeinschaft bewegt gewesen sei, aber es nicht durch sich selbst befriedigen konnte, sondern die gemeinschaftstiftende Schöpferthat habe erwarten müssen. Somit ist das menschliche Gemeinschaftsleben nicht eine Schöpfung der Einzelpersönlichkeit, sondern eine unmittelbare Schöpfung Gottes genau ebenso, wie die Einzelpersönlichkeit selbst, und zwar eine Schöpfung Gottes, ohne welche die menschliche Einzelpersönlichkeit in den Verkehr mit der Thierwelt gebannt wäre ohne alle und jede Fähigkeit, diesen Bann zu brechen. Einen wirklichen menschenwürdigen Charakter bekommt also die menschliche Einzelpersönlichkeit erst im menschlichen Gemeinschaftsleben, dessen Grundform, der Ehe, die menschlichen Einzelpersönlichkeiten der nachkommenden Geschlechter

sogar ihre Existenz zu verdanken haben; und das läßt sich auch auf die anderen Hauptformen des menschlichen Gemeinschaftslebens übertragen, da die Zunahme der Bevölkerungszahl bekanntlich in hohem Grade bedingt ist durch normale Verhältnisse in allen Formen des menschlichen Gesamtlebens. Somit führt das Causalitätsverhältniß ebenso bestimmt wie die Zweckbeziehung, auf eine Voranstellung der christlichen Socialwissenschaft vor die christliche Moralthologie. —

c. Die christliche Socialwissenschaft gliedert sich nun auf naturgemäße Weise nach dem Unterschied, welcher besteht zwischen denjenigen Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens, welche unabhängig von der neutestamentlichen Offenbarung als allgemein-menschliche Lebensformen sich gebildet haben und noch bilden, und solchen Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens, welche erst aus der neutestamentlichen Offenbarung sich entwickelt und mit jenen allgemein-menschlichen Organisationen verschlungen haben. In einer theologischen Socialwissenschaft können jene allgemein-menschlichen Gemeinschaftsformen nur insoweit in Betracht kommen, als sie ihrer Natur nach einer Veredlung, Läuterung und Fortbildung durch den christlichen Gemeingeist fähig und so zu sagen für eine solche Aufnahme der christlichen Geisteswirkungen an sich schon disponirt sind, wobei aber auch die Möglichkeit einer im Gegensatz gegen den christlichen Gemeingeist sich bildenden Gestaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens durch einen widergöttlichen Gemeingeist ins Auge zu fassen ist. Die Theologie ist in ihrem Rechte, wenn sie eine Lehre von der christlichen Gestaltung des Familienlebens ausbildet, ebenso muß sie auf eine Lehre von christlicher Organisation der menschlichen Arbeit und von der geselligen Befriedigung des Selbsterhaltungstriebes sich einlassen, zumal da die Frage von der Sonntagsheiligung sie von selbst darauf hindrängt; und wenn im Neuen Testament die Apostel auf die nach Apostelgeschichte 17, V. 26 in göttlicher Führung und Fügung begründete Gliederung der Menschheit in verschiedene Geschlechter, Nationalitäten und Staatsgebiete hingewiesen werden, als auf einen mit dem Geist des neuen Bundes zu durchdringenden Leib, in welchem jedes Gliedes besondere Gabe veredelt und für den Dienst im Reiche Gottes geweiht werden soll, so kann sich auch die Theologie der Aufgabe nicht entziehen, christliche Grundsätze in Bezug auf das Staats- und Völkerleben und auf die den äußeren Friedensstand normirende Rechtsordnung geltend zu machen, wobei

sie in der Lage ist, auf die in der neutestamentlichen Literatur selbst bezeugten Principien sich stützen zu können. Als Offenbarung der unparteiischen Vaterliebe Gottes gibt der Neue Bund auch neues Licht für alle Rechtsordnungen, denen ja die Idee der Gerechtigkeit zu Grunde liegt, welche nur an Kraft und Klarheit gewinnen kann, wenn sie durch den Gedanken der Unparteilichkeit und Allgemeinheit der göttlichen Vaterliebe tiefer begründet und vor Entstellung gesichert wird. Ja alle vom Gemeingeist einzelner Völker oder Corporationen ausgehenden und Propaganda machenden Culturbestrebungen sind Elemente im Gemeinschaftsleben der Menschheit, welchen die Theologie ihre Aufmerksamkeit zuwenden muß, um sich über ihr Verhältniß zu dem Geist Jesu Christi und zu dem von ihm gewirkten höheren Leben in der Menschheit ins Klare zu setzen. Denn wenn die christliche Mission eine Erziehung der Völker zu christlicher Lebensgestaltung sein soll, so muß die christliche Theologie auch Stellung nehmen zu Allem, was den Geist der Völker bewegt, und es darauf ansehn, ob und unter welcher Bedingung es verwerthbar ist für Ausgestaltung christlicher Sitte und christlichen Gemeingeistes. — Diesen Lehren hat nun aber die christliche Socialwissenschaft noch gegenüberzustellen eine wissenschaftliche Darlegung von dem Wesen und der Ordnung der Gemeinde Jesu Christi, wie sie sich als Gottesdienstgemeinde darstellt, in welcher der Verkehr zwischen dem sich in Christo offenbarenden Gott und den Menschen sammt allen aus demselben zu gewinnenden geistlichen Früchten als eine gemeinschaftliche Angelegenheit der ganzen Menschheit geltend gemacht wird. Kirchenrecht und Alles, was man als praktische Theologie zu bezeichnen pflegt im engeren Sinne des Wortes, hat hier seine Stelle, darunter auch als abschließende und zur christlichen Moraltheologie im engeren Sinn des Wortes überleitende Wissenschaft die christliche Pädagogik, welche darzulegen hat, wie alle Formen des vom Geiste Jesu Christi geheiligten und erzeugten Gemeinschaftslebens der Menschheit zusammenwirken zur normalen Entwicklung der Einzelpersönlichkeiten und zur Eingliederung derselben in das geistige Leben der christlichen Gemeinde. Die Pädagogik ist somit derjenige Zweig der christlichen Socialwissenschaft, in welchem diese auch auf den Stoff der christlichen Moral ihren Horizont ausdehnt, wobei sie denselben aber nur insoweit ins Auge faßt, als das geistige Leben der Einzelpersönlichkeit ein Erzeugniß des Gemeinschaftslebens

ist und für das Gemeinschaftsleben der Menschheit in seinen verschiedenen Formen wieder seinen Dienst und Beitrag liefert, weshalb derjenige Theil der Erziehung, welchen jeder Christ an sich selbst zu vollziehen hat in seinem rein persönlichen Privatleben, in der Pädagogik nur insoweit in Betracht kommen darf, als ihm durch die erzieherische Einwirkung und Inanspruchnahme der Gemeinschaftsformen Raum gelassen und anregende Förderung gegeben werden muß.

d. Schließlich hat die Theologie als christliche Moral eine systematische Darstellung des christlichen Lebens zu geben, wie es in und aus den zu freier Selbstentscheidung befähigten Einzelpersönlichkeiten sich durch ihre freie persönliche Selbstthätigkeit auf Grund der Anregungen des christlichen Gemeingeistes und der unmittelbaren göttlichen Einwirkung gestaltet im Gegensatz gegen die Reize zu widergöttlicher Charakter- und Lebensgestaltung, welche theils aus ererbten Nachwirkungen und Traditionen eines widergöttlich gerichteten menschlichen Gemeingeistes entspringen, theils aus der anfänglichen Unreifeit des erwachenden Bewußtseins von der persönlichen Wahlfreiheit und von der dem freien Willen des Menschen zur Verfügung stehenden Machtsphäre, in welcher er handelnd seine Wahlfreiheit geltend machen kann. Es ist für eine richtige Gliederung der christlichen Moraltwissenschaft sehr wichtig, im Auge zu behalten, daß alle freie Selbstentscheidung menschlicher Einzelpersönlichkeiten, wie im Guten, so auch im Bösen ursprünglich ihre Voraussetzung hat in dem Gemeingeist, wie er sich entweder im Eingehen oder im Widerstreben gegen den göttlichen Geist gestaltet und entwickelt hat: auch da, wo die Einzelpersönlichkeit sich mit diesem Gemeingeist, sei's im Guten oder im Bösen, in Widerspruch setzt in eigenthümlichen Bestrebungen, geschieht dieß zunächst in gegensätzlicher Beziehung auf diesen Gemeingeist und mit dem Trieb, den Gemeingeist zu beeinflussen; ja gerade im Bösen hat der einzelne Mensch das dringendste Bedürfniß bei dem, was er auf eigene Faust sündigt, irgendwie Diener, Gehülfsen und Genossen zu finden. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß im weiteren Gang der Entwicklung die menschliche Selbstsucht bis zur Isolirung von allen socialen Beziehungen fortzuschreiten versucht.

Die christliche Moral hat nun vor Allem zu zeigen, wie sich die sittliche Aufgabe und Verantwortlichkeit der zur eigenen freien Willensentscheidung befähigten menschlichen Einzelpersönlichkeiten gestaltet in Folge der neutestamentlichen

Offenbarung, durch welche ja bei allen Einzelpersönlichkeiten, welche überhaupt irgendwie unter den erziehenden Einfluß der christlichen Offenbarung gekommen sind, sowohl die Befähigung zur freibewußten Selbstentscheidung gesteigert als auch die sittliche Aufgabe und Verantwortlichkeit wesentlich verschärft worden ist. Daran schließt sich die Lehre von dem Wesen und der Entwicklung der christlichen Tugend, wie sie zur Erfüllung dieser sittlichen Aufgabe erforderlich ist, worin auch die Lehre von den Hauptarten der christlichen Charaktere begriffen ist: damit parallel geht eine Lehre von der Entwicklung der Sünde in den Einzelpersönlichkeiten unter dem Einfluß der christlichen Offenbarung und im Gegensatz gegen den Geist der christlichen Gemeinschaft.

Von diesen Voraussetzungen aus kann nun die christliche Moral auch ihren Horizont ausdehnen auf das Gebiet der christlichen Socialwissenschaft und in einer Lehre vom Berufsleben der Christen das erörtern, was man sonst unter die sogenannte Pflichtenlehre mit aufnehmen zu sollen glaubte, wobei nothwendig die Individualisirung der Berufsaufgabe entweder verkümmerte oder unwissenschaftlich planlos behandelt wurde.

Und endlich schließt die christliche Moral in der Lehre von der Seligkeit des Christen ab mit einer christlichen Aesthetik und Erkenntnißlehre, welche nicht bloß Ueberschau hält über das sociale Leben des Christen und seine Richtseiten, sondern auch über den ganzen der Dogmatik als Stammgebiet angehörigen Kreis der göttlichen Offenbarungsthaten, in deren Genuß und Anschauung die christlichen Einzelpersönlichkeiten auf Grund ihres Kindesrechts und ihrer evangelischen Freiheit ihre Befriedigung suchen und finden und im brüderlichen Verkehr die Freude des Geistes zu einer Macht entwickeln, welche selbst wieder den Strom des christlichen Gemeingeistes schwellt weit über die ihrer Natur nach immer beschränkteren christlichen Freundeskreise hinaus.

In allen diesen Abschnitten hat aber die christliche Moral den positiven Charakter einer theologischen Wissenschaft damit zu bewahren, daß sie von den geschichtlich in den neutestamentlichen Urkunden und in den Erlebnissen der christlichen Gemeinde gegebenen Erscheinungen des christlichen Lebens und den darin sich offenbarenden christlich-sittlichen Ideen ausgeht, welche ja in ihren Früchten sich bewährt haben als eine gesetzmäßig wirkende Macht, welche unwiderstehlich die Mensch-

heit zur Entscheidung für oder wider sich drängt und alle Bestrebungen des menschlichen Gemein- und Einzelnebens immer mehr in ihren Dienst zieht zum großen letzten Entscheidungskampf zwischen Licht und Finsterniß.

5. Die Beweisführung wird also auch in der christlichen Moral die specifisch theologische Methode einhalten, indem sie den empirischen und philosophischen Beweis verbindet und das Ewige, Allgemeingültige, dem Wesen des menschlichen Geistes Entsprechende in dem geschichtlich Bewährten herausfindet. Da nun aber die geschichtliche Bewährung der in der Schrift bezeugten göttlichen Offenbarung noch nicht zum Abschluß gekommen ist, sofern weder alle ihre Früchte schon zur Reife gelangt noch die letzten höchsten Proben ihrer Lebensfähigkeit bestanden sind, so ergibt sich daraus auch eine gewisse Unfertigkeit der theologischen Beweisführung und der systematischen Gliederung der theologischen Wissenschaft. Dies gilt nicht bloß von denjenigen Lehrstücken, welche sich direkt auf das Endziel der göttlichen Offenbarungsgeschichte und auf den Abschluß des menschlichirdischen Gemeinschafts- und Einzelnebens beziehen, sondern von dem ganzen Umfang des theologischen Wissens und Wissen- beziehungsweise Beweisenkönnens: denn solange das Ziel noch nicht erreicht, der Höhepunkt christlicher Lebensentfaltung und Gottgemeinschaft noch nicht erstiegen ist, läßt sich überhaupt noch nicht ganz scharf die Grenzlinie ziehen zwischen dem, was an den durch die göttliche Offenbarung in der Menschheit erzeugten Gedanken, Vorstellungen, Bedürfnissen, Lebensformen und Bestrebungen nur vorübergehende irdischmenschliche Zeitgestalt ist, welche schon in dieser Zeitlichkeit immer mehr als abzulegendes Pilgerkleid und vergängliche Pilgerspeise erkannt werden sollte, und zwischen dem was als schon rein enthülltes geistiges Capital für die Ewigkeit gereift und zu bewahren ist. Dieser Erwägung kann sich kein ehrlicher christlicher Theolog entziehen, der auch nur einigermaßen nachgedacht hat über den Unterschied der alt- und neutestamentlichen Offenbarung und über das, was auch das Neue Testament von dem Abstand zwischen der christlichen Glaubenserkenntniß und dem Schauen im Verklärungsstand nachdrücklich bezeugt. Dagegen wird allerdings mit Recht Verwahrung eingelegt, daß man diese Vergänglichkeitsgestalt als menschlichen Irrthum bezeichnet; denn sie ist ein Erziehungsweg des himmlischen Vaters, und die in demselben sich offenbarende Erziehungsweisheit und Vaterliebe ist ein für alle

Ewigkeit zu verehrendes und zu bewunderndes Heiligthum, an dem die Menschheit immer wird zu lernen haben für ihre eigene Pädagogik. Darum hat der Herr in der Bergpredigt auch von den vergänglichen Stücken des alttestamentlichen Gesetzes gesagt, daß kein Jota von demselben unerfüllt bleibe, weil die Weisheit und Liebe ewig ist, welche sich darin offenbart, weil es in den Diensten, die es geleistet hat, nachwirkt, und weil es als mustergültiges Vorbild für die menschliche Erziehungsarbeit gelten wird, solange ähnliche Unmündigkeitszustände, wie wir sie im alten Israel fanden, noch in dieser Welt vorkommen: als Moralgesetz und Dogma hat das Gesetz Moses aufgehört, als Muster göttlicher Politik und Pädagogik haben christliche Staats- und Kirchmänner und christliche Pädagogen es heute noch, selbst in seinen einzelnsten Bestimmungen, zu verwerthen, und wenn sie es unterlassen, so ist es nicht gut und macht die Christenheit zum Tummelplatz für Pfücher in Staat, Kirche und Schule. Ganz dasselbe gilt nun wohl auch in dem Verhältniß der neutestamentlichen Offenbarung zu dem, was die Vollendungszeit als das für die Ewigkeit abschließende Ergebnis liefern wird. „Ich hätte euch noch Manches zu sagen, aber ihr könnet's noch nicht tragen,“ hat der Herr einst zu seinen Jüngern gesagt, und wer wollte darauf schwören, daß nichts mehr im Rückstande sei von allem dem, was der Herr damals noch zu verschweigen und zu verhüllen für gut fand? Der Geist Gottes kann auch im Neuen Bund noch warten, und inzwischen mit Kindern reden in Kindersprache, in kindische Vorstellungen nur vorsichtig den Trieb zur Räuterung und Umbildung legend und den Kritteleien der Pedanten wehrend, die nichts wissen von den Bedürfnissen der Unmündigen. Das gilt auch noch im Neuen Bund, sonst hätte ja der Apostel Paulus den zweiten Theil jenes bekannten 13. Kapitels im ersten Sendschreiben an die Korinther vergebens geschrieben, von welchem kein gründlicher Exeget uns wird einreden wollen, daß er nur von der Unmündigkeit der alttestamentlichen Gemeinde rede. Gerade, weil die neutestamentliche Offenbarung in ganz anderer Weise, als die alttestamentliche Weissagung, den Ausblick in eine überirdische Vollendungszeit öffnet und auf einen Abschluß der irdischen Entwicklung hinweist, welcher unmittelbar an die Pforten einer Himmel und Erde umfassenden Umbildungskatastrophe führt, ist auch der neutestamentlichen Theologie die Aufgabe gestellt,

sich immer deutlicher des Unterschiedes bewußt zu werden, welcher bestehen muß zwischen derjenigen Art der Erkenntniß geistiger Dinge, welche das Licht der neutestamentlichen Offenbarung in dieser irdischen Entwicklungsperiode der Gemeinde Jesu Christi vermittelt und zwischen dem Einblick, den uns erst die Zeit des letzten abschließenden Entscheidungskampfes und noch mehr die himmlische Verklärung bringen wird. — Die christliche Theologie hat deshalb in allen ihren Theilen eine kritische Aufgabe, und vollends in der evangelisch-lutherischen Kirche sollte das unvergessen bleiben, welche in der Concordienformel ausdrücklich die symbolische Formulirung der Lehre für einen durch die Zeitverhältnisse bedingten und nur den jeweiligen Stand der christlichen Erkenntniß ins Klare setzenden Akt der kirchlichen Politik erklärt und den Namen des Mannes trägt, der sich, so lange er lebte, das Recht gewahrt hat, auch an den Schriften der Evangelisten und Apostel eine Kritik zu üben, welche sich nicht beschränkt auf Styl, Textgestalt und geschichtliche Einzelheiten, sondern geradezu auch den Gedankengehalt derselben darnach prüft, wie weit in ihm die Grundwahrheit der neutestamentlichen Offenbarung, die Versöhnung des Menschen mit Gott in Christo, nach ihren nothwendigen, ewig gültigen Konsequenzen zu genügender Geltung gekommen ist. Mag Luther in seiner dogmatischen Kritik, die er an den neutestamentlichen wie an den alttestamentlichen Schriften übte, auch da und dort fehlgegriffen haben, so hat er doch darin Recht, daß er der Theologie und damit auch den leitenden Kreisen in der christlichen Gemeinde die Aufgabe gestellt hat von der bezeichneten an jedem Denken und Gewissen sich bewährenden Grundwahrheit aus auch eine dogmatische Kritik zu üben an dem in der Gemeinde des apostolischen Zeitalters angewachsenen und in den Schriften des neuen Testaments uns überlieferten Capital christlicher Erkenntniß und Ueberlieferung, wenn nur dabei der Grundsatz gewahrt bleibt, daß diese Kritik keinen fremdartigen Maßstab anlegt, sondern auf die im geistigen Leben der Gemeinde durch ihre Früchte erprobten, in der Schrift selbst im Mittelpunkt sich behauptenden Grundgedanken sich stützt, und daß auch in dem, was zur Zeitgestalt der göttlichen Offenbarung und der neutestamentlichen Urkunden gehört, die pädagogische Weisheit des göttlichen Geistes anerkannt bleibt, welche den noch Unmündigen Milch

zu trinken gibt und die Verdauungskraft der Gemeinden jener Zeit in Rechnung nimmt (I Corinth. 3, 1. f.), ohne darum sie zu verschonen mit dem zu weiterer Entwicklung treibenden Stachel.

Aber diese dogmatische Kritik hat noch einen Schritt weiter zu gehen. Es gibt in der Geschichte der göttlichen Offenbarungsthaten einzelne Punkte, an welchen der Geist Gottes die Niedrigkeiten der ersten kleinen Anfänge und mancher Kämpfe mit der Noth des Lebens vor den Augen der Gesamtgemeinde bei ihrer Mischung von Starken und Schwachen verhüllen wollte: wir wissen aus der Geschichte des Herrn Jesu, wie gefährlich seinen eigenen Landsleuten in Nazareth diese unmittelbare Bekanntschaft mit seinen Familienverhältnissen gewesen ist, und wie sorgfältig er deshalb auch die Augenzeugschaft seiner Jünger beschränkt, wo (wie z. B. in Gethsemane) das Hervortreten seiner menschlichen Schwachheit und Niedrigkeit für ihren Glauben an ihn eine zu schwere Probe gewesen wäre bei unmittelbarster Anschauung. Deshalb finden wir nun in den biblischen Geschichtsbüchern eine Reihe von Abschnitten, in welchen die von der Zucht des heiligen Geistes gereinigte und geleitete menschliche Phantasie einen Schleier weben durfte, welcher einerseits die Niedrigkeiten der gemeinen Wirklichkeiten verdeckt, andererseits aber um so deutlicher den geistigen Kern der verhüllten Thatfachen sinnbildlich veranschaulicht für den nach Abrundung seines religiösen Vorstellungskreises ringenden Geist der Gemeinde: dabei schimmert aber immer gerade so viel von den geschichtlichen Vorgängen durch, als zur praktischen Verwerthung für das religiöse Leben wesentlich ist. Das würde nun ein seltsames System der Theologie geben, wenn die theologische Wissenschaft genöthigt werden wollte, den Bilderkreis der heiligen Sage als nackte Wirklichkeit in das System der Thaten Gottes einzugliedern: um dies zu verhindern hat der Geist Gottes die meisten dieser Sagenschleier in Variationen neben und über einander gelegt, und damit jedem, der sehen will, deutlich zu verstehen gegeben, daß er hier nicht den Vorgang selbst enthüllt, sondern die Spiegelbilder zeichnet, welche die Thatfachen in der forschenden und gestaltenden, von ihm geheiligten Phantasie der Gemeinde erzeugten. Die dogmatische Verwerthung der heiligen Sagen ist damit nicht ausgeschlossen, aber sie kann und darf keine buchstäbelnde sein, sondern muß in dem Sinne geschehen, in welchem diese Sagen aus dem Geiste Gottes geboren

sind. In dieser Weise aufgefaßt bieten nun gerade die heiligen Sagen in den biblischen Urkunden einen ganz außerordentlichen Reichthum von Ideen und Gedankenbeziehungen und malen mit wenigen, einfachen Pinselstrichen eine Fülle von Wahrheiten uns vor die Augen, deren Aussprechen in lehrhafter Redeform nur unter Verzicht auf Allgemeinsäßlichkeit, Vollständigkeit und lebenskräftige Wirkung möglich gewesen wäre. Es gilt von diesen heiligen Sagen das Nämliche, was von den bedeutendsten Gleichnissen Jesu schon oft gerühmt worden ist: sie sind eine unerschöpfliche Fundgrube und Quelle geistlicher Erkenntniß, eine populäre Philosophie der Offenbarungsgeschichte vom heiligen Geiste selbst gedichtet und hineingemalt in das Seelenleben der Gemeinde zum Lobe Gottes, und darum mit Recht von jeher der Gemeinde besonders lieb und werth, als ein Kunstwerk des Geistes Gottes, aus dem immer wieder zu lernen und sich zu orientiren unerläßliche Aufgabe der theologischen Wissenschaft ist. In dieser Beziehung sind gerade diese heiligen Sagen im höchsten Sinne des Wortes kanonisch, eine poetische Dogmatik des heiligen Geistes in typischen Bildern, die Lebens- und Entwicklungsgesetze bloslegend, welche den verhüllten wie den aufgedeckten Partien der äußeren Geschichte der göttlichen Offenbarung zu Grunde liegen und in allen Perioden der Geschichte des Reiches Gottes sich geltend machen. Wir dürfen uns deshalb nicht darüber wundern, daß auch diejenigen Abschnitte der biblischen Offenbarungsgeschichte, in welchen die nackte historische Wirklichkeit uns geschildert ist, nicht selten von einem heiligen Sagenkranz umschlungen sind; er soll eben den geistigen Werth der geschichtlichen Thatfachen in Bildern veranschaulichen; er besteht aus erbaulichen, erläuternden Variationen über das Thema der wirklichen Geschichte, ein poetischer heiliger Commentar der Geschichte, scharf abgegränzt von den profanirenden geistlosen Fabeleien der apokryphischen Sagenliteratur und an allen entscheidenden Hauptpunkten auch deutlich sich sondernd von den hervorragenden Spitzen der äußeren geschichtlichen Wirklichkeit. Daß in solchen Abschnitten der alt- und neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte, welche schon mehr secundäre Bedeutung haben, bisweilen die Grenzlinie unsichtbar wird, welche die Erzählung der wirklichen Geschichte von der Ueberlieferung heiliger Sage unterscheidet, ist freilich unläugbar: allein das ist uns eben auch ein deutliches Zeichen dafür, daß wir es in solchen Abschnitten mit einer Sache zu thun haben, bei welcher für die irdische Entwicklungsstufe

der christlichen Erkenntniß und Weltanschauung das äußere geschichtliche Faktum in seinen Einzelheiten keine entscheidende Bedeutung hat, weil der ideale Kern der Geschichte in Geltung bleibt, mag nun der äußere Vorgang so oder so gewesen sein. Darum hat sich auch der theologische Systembau davor zu hüten, daß er den Kreis der fundamentalen äußern geschichtlichen Thatsächlichkeiten der göttlichen Offenbarung nicht willkürlich ausdehnt auf weniger markirte Einzelheiten, welche ja auch von den Aposteln in ihren Lehrbriefen nur nebenher berücksichtigt werden zur Illustration der in den hellen Tag der Geschichte gerückten Hauptthatsachen des irdischen Berufslaufes und des Opfertodes Jesu Christi, seines darauf folgenden Eingangs in die Herrlichkeit und der Offenbarungen seines persönlichen Lebens und seines Geistes in der Urgemeinde, welche in seinem Namen sich gesammelt und den harten Kampf um's Dasein siegreich bestanden hat.

Auf diese Weise allein gewinnt die theologische Wissenschaft für ihre Systembildung einen festen wissenschaftlich unanfechtbaren Unterbau und kann die Concurrenz jeder profanwissenschaftlichen Forschung, sei sie empirischer oder philosophischer Art, bestehen und verwerthen, ohne darum ihre Selbstständigkeit zu verlieren. Durch unberechtigte Einsprachen gegen die profanwissenschaftliche Forschung in unehrlichem mit Niederlagen endenden Kampfe für ihre Existenz und für ihr Heiligthum sich wehren zu müssen, ist ein Verhängniß, welches nur solche theologische Richtungen trifft, die jene rohe, unkritische, buchstäbelnde Biblicität oder Confessionalität zu ihrem Princip machen, welche nur hinter einem Scheuleder sich wohl fühlt und gedeiht: sie leistet der christlichen Gemeinde einen schlechten Dienst und reizt die geistig Regsamern zu einem ebenso unberechtigten Mißtrauen gegen die soliden und erprobten Fundamente des theologischen Wissens und Forschens, welche noch aus jedem Schiffbruch theologischer Thorheiten unverfehrt wieder zu Tag gekommen und der Eckstein sind, an welchem die brandenden Wogen einer die Fesseln theologischer Machtsprüche sprengenden profanwissenschaftlichen Kritik noch immer sich gebrochen haben und zu belebenden Wasserbächen geworden sind, welche in frischem Lauf zu erhalten und vor Stagnation zu bewahren ja nur im Interesse der christlichen Theologie sein kann. Im Festhalten dieses gesunden ächtchristlichen und ächtlutherisch-evangelischen Standpunktes dürfen wir uns auch nicht irre machen lassen durch jene berüchtigten Tendenzromane, mit welchen einige ausgearteten Jünger

der kritischen Theologenschule die ehrliche kritische Arbeit der evangelischen Theologie in Mißcredit bei der Gemeinde zu bringen sich bemühen. Die Zahl der Menschen, welchen die Wahrheit und das ernstliche Streben nach immer tieferem Eindringen in die Geheimnisse der göttlichen Lebensoffenbarung ein Heiligthum ist, war von jeher in den Kreisen der Theologen eine Minderzahl, welche sich zu wehren hat nicht bloß gegen den brutalen Dogmatismus herrschsüchtiger Kirchenpolitiker, sondern auch gegen den auf den Geschmack des Pöbels und der Halbwelt speculirenden Eynismus der Negativen. Dieses Kreuz zu tragen, darf man nicht scheuen und es ist das kein Schaden: es kommt die Stunde, wo die Machtsprüche der Hierarchen und die frivolen Wize ihrer Antipoden lahm sein werden; dann soll die Gemeinde im Kreise der Theologen noch ein Häuflein ehrlicher Leute auf ihrem Posten ausharrend finden, sie wird froh an ihnen sein und an der Arbeit, welche sie inzwischen besorgt haben. So ist's bisher noch immer gegangen und so wird's auch künftig gehen.

Noch einmal zur christologischen Frage,

von

Dr. Hermann Schulz in Heidelberg.

In dem 4. Hefte des Jahrgangs 1874 dieser Jahrbücher hat Herr Dr. J. A. Dorner in Berlin einen Aufsatz „zur christologischen Frage der Gegenwart“ veröffentlicht, dessen größerer Theil sich mit der von mir über diesen Gegenstand in Bd. XIX. 1. dieser Zeitschrift herausgegebenen Abhandlung beschäftigt. Nicht gern muthe ich es den Lesern dieser Jahrbücher zu, mir noch einmal für diese Frage Gehör zu geben. Denn die Gelegenheit, beide Ansichten zu vergleichen, ist ja hinlänglich gegeben. Ein gewisses Maß von Wiederholung läßt sich bei der Wiederaufnahme eines solchen Themas nicht vermeiden. Und ich hätte es weitaus vorgezogen, erst durch eine Ausführung der Aufgabe bis in's Einzelne den Beweis für die Brauchbarkeit meiner Auffassung zu geben, wenn die Vollendung dieser Ausführung sich mir nicht durch neue Aufgaben meines Berufslebens etwas weiter hinausrückte, als ich bei Abfassung jener ersten Abhandlung hoffte.

Der Größe des Gegenstandes gegenüber ist es von so geringer Bedeutung, ob der Versuch eines Einzelnen mehr oder weniger zum Ziele gelangt, und ein bedeutendes Maß von Irrthum wird jeder neuen Arbeit auf diesem Gebiete so selbstverständlich ankleben, daß es mir weder schwer werden würde, meinem verehrten früheren Lehrer Herrn Dr. Dorner die Richtigkeit seiner Einwürfe zuzugeben, — noch auch, wenn sich unsere Ansichten als zwei entgegengesetzte Auffassungen gegenüberständen, den Lesern ohne nochmalige Erörterung die Entscheidung zwischen mir und meinem geehrten Gegner zu überlassen.

Aber indem ich die Ausführungen las, welche Herr Dr. Dorner gegen mich richtete, wurde mir immer schwerer verständlich, wie das Bild der christologischen Aufgabe, welches in denselben bekämpft wird, aus meiner Darstellung hat gewonnen werden können, — und die

Antwort wurde mir nicht leichter, als ich mir meinen Aufsatz wieder verschaffte und auf diesen Gesichtspunkt hin durchlas. Wenn mich aber ein Gelehrter in dieser Weise mißverstehen konnte, bei welchem ich den Willen und die Fähigkeit zu richtigem Verständnisse zu bezweifeln nicht berechtigt bin, so muß ich wohl annehmen, daß ich in meiner Ausdrucksweise Dunkelheiten und Mißverständliches übrig gelassen habe, — obwohl ich nicht weiß, wo das geschehen ist. Jedenfalls muß es mir unter diesen Umständen erwünscht sein, meine wirkliche Ansicht noch einmal kurz auszusprechen und zu begründen. Zeigt doch auch die Art, in welcher zwei Theologen sich in der Prot. Kirchengz. 1874. 30. 47 über meinen Aufsatz ausgesprochen haben, daß die Tragweite meiner Darstellung verkannt werden konnte. Mein verehrter Freund, Herr Dr. Schweizer, wird über das gutgemeinte Bestreben, ihm sein Recht mir gegenüber zu verschaffen, wohl etwas erstaunt gewesen sein.

Seit der Veröffentlichung meines Aufsatzes sind in dem dritten Bande von Ritschl's „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ auch die christologischen Fragen eingehend und geistvoll erörtert. Ich freue mich, dem dort Gesagten, wie in der Ausführung hervortreten wird, in den meisten Punkten beistimmen zu können. Die Abhängigkeit der Glaubensausagen über Jesus von dem, was er nach christlicher Erfahrung gewirkt hat, die Ausscheidung alles der Biographie Jesu angehörigen Materials, die Betonung des durch Jesus und in ihm gegebenen über die Welt hinausgehenden und sie beherrschenden also göttlichen Werthes der menschlichen Natur, die Anerkennung des Unterschiedes zwischen dem Einzelnen in Jesu Leben und dem, „was wir in dem geschichtlich abgeschlossenen Lebensbilde Christi als den eigentlichen Werth seines Daseins erkennen,“ — das Alles kann ich nur für völlig richtige Gesichtspunkte halten. Ueber das, was meinen Aufsatz wesentlich beschäftigt, das Verhältniß dieser Glaubensausagen zu der Aufgabe der geschichtlichen Forschung über Jesus, hatte Ritschl natürlich nicht Veranlassung, sich principiell auszusprechen. Und daß er die Aussagen über Christus und diejenigen über Jesus als den Christus nicht trennt, ist die Folge davon, daß ihm überhaupt die Lehre „vom Christus“ weniger Bedeutung für das Glaubensleben, speciell für die Gewißheit der Rechtfertigung und Versöhnung hat, als es mir besonders auch im Interesse der Ethik nothwendig erscheint. In diesem Punkt, sowie in dem Zurücktreten der Aus-

sagen über den Verklärten würde ich nach am meisten von Ritschl's Ansicht zu trennen haben; der letzte Punkt vor allem scheint mir bei ihm nicht so gewürdigt zu sein, wie die einstimmige Neutestamentliche Lehre es fordert.

Die christologische Aufgabe der protestantischen Dogmatik gestaltet sich nach meiner Anschauung folgendermaßen. Der Ausgangspunkt der Glaubensaussagen, welche die Christologie bilden, ist eine Thatfache, welche außerhalb aller wissenschaftlichen Controverse, ebenso unbestreitbar wie ein Kunstwerk, welches vor uns steht, oder ein Naturgegenstand, welcher sich uns darbietet, uns gegeben ist. Es liegt uns in dem biblischen Bilde Jesu von Nazareth eine Auffassung und Entfaltung des menschlichen Lebens in seinem Zusammenhange mit Gott und in seiner Richtung auf Beherrschung und Aneignung der Welt vor, welche sich von dem sonst in der Menschheit, außerhalb der Wirkungen Jesu, vorhandenen specifisch unterscheidet. Und es liegt uns die Thatfache vor, daß von Jesu aus sich eine Richtung in der Menschheit gebildet hat, mit dem Ansprache darauf, die ganze Menschheit zu umfassen, welche unter dem Einflusse jener besonderen Auffassung und Entfaltung des menschlichen Lebens ihr Verhältniß zu Gott und zu der Welt ausgestalten will. Diese Thatfache bildet die Grundlage des christlichen Glaubens und des Wissens von Jesu zugleich. Will man nun das Kenntnißnehmen von einer solchen Thatfache noch besonders als „ein Wissen“ bezeichnen, so ist das, wie ich schon früher sehr ausdrücklich hervorgehoben habe¹⁾, natürlich ganz berechtigt, und man kann dann sagen, daß der Glaube ein Wissen voraussetzt, was er ja überhaupt immer thut, da er sich erst auf Grundlage von Anschauungen über die Sinnenwelt entfalten kann. Aber es handelt sich in unserer Frage um die verschiedene Art, in welcher diese als solche erkannte unbestreitbare Thatfache nun Ausgangspunkt für den Glauben und für das exacte Wissen wird. Diese Thatfache ist das gemeinschaftliche Object des religiösen Glaubens und des exacten Wissens, aber in sehr verschiedener Weise.

Dem Glauben tritt zunächst die Frage entgegen, ob er diese ihm darbietende Art des menschlichen Lebens als diejenige anerkennt, welche dem Bedürfnisse des eignen inneren Lebens, der Stimme des Gewissens, den Forderungen der Vernunft entspricht, oder nicht, — also ob sie ihm als die wahre, schöne, gute, innerlich nothwendige

¹⁾ Zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart. 2. 5

sich ergibt, als die göttliche Art menschlichen Lebens. Diese Frage läßt sich schlechtthin nur auf dem Wege des Glaubens beantworten, und weder die Jünger Jesu, noch irgend welche wirkliche Christen nach ihnen, haben sie auf anderm Wege beantwortet. Das biblische Bild von Jesus und die von ihm ausgehenden Wirkungen in der Menschheit¹⁾ müssen Eindruck machen auf das religiöse Gefühl; das Gewissen muß diesem Eindrucke zustimmen; die Vernunft muß ihr Bedürfniß nach einheitlicher Weltauffassung dadurch befriedigt fühlen. Also nur auf dem Wege eines inneren religiös-sittlichen Vorganges kann die Entscheidung erfolgen: Man kann Jesus nicht einen Herrn nennen, ohne durch den heiligen Geist.

Diejenigen Menschen, bei welchen diese Glaubensfrage verneinend oder zweifelnd entschieden wird, sind eben nicht Christen, — sei es, daß sie etwa in Socrates oder Gakjamuni oder der vom Islam aufgestellten menschlichen Aufgabe ein höheres oder ebenso hohes Menschliches erkennen, sei es, daß sie in sich selber keine Veranlassung sehen, die von Jesus ausgehenden Wirkungen zur Umgestaltung ihres menschlichen Lebens aufzunehmen. Ein Christ dagegen ist derjenige, in welchem jener innere religiös-sittliche Vorgang sich mit dem Ergebnisse vollzogen hat, daß ihm die Glaubensüberzeugung feststeht, in Jesu sei wirklich die vollkommen göttlich-menschliche Art zu sein offenbar geworden, und in den von ihm ausgehenden Wirkungen gelange man zu einer Stufe des menschlichen Lebens, auf welcher die Differenz des Menschlichen und Göttlichen gehoben, Versöhnung und Erlösung gegeben sei. Die Dogmatik aber, als Lehre vom christlichen Glauben, setzt natürlich die letztere Möglichkeit als wirklich eingetreten voraus. „In Christo lebt die Absicht, seine Gemeinschaft mit Gott auf seine Jünger zu übertragen, und daß wir überhaupt diese Betrachtungen anstellen können, ist nur möglich, weil diese Absicht an uns Erfolg hat.“ (Ritschl 413). Auf dem Wege des historischen Beweises dagegen kann diese Glaubensfrage ihrer Natur nach nicht erledigt werden.

Die christliche Entscheidung dieser Glaubensfrage, also der christliche Glaube, schließt nun zwei mit einander gegebene und innerlich zusammenhängende Glaubenssätze (Dogmen) ein, welche sich nur als

¹⁾ Daß diese nicht mit dem Ansehen einer äußerlichen Kirche zusammenfallen, bemerke ich nur, weil Herr Dr. Dorner diese Meinung bei mir zu vermuthen scheint. S. 47.

analytische Urtheile zu derselben verhalten. Erstens das Dogma von Christus. In diesem Dogma legt die Glaubenslehre diejenige Gestalt des Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott und in seiner Abzweckung auf Menschheit und Welt dar, welche durch Jesus der Menschheit offenbar geworden und in ihr zur Wirksamkeit gekommen ist, -- und stellt sie dar als die wahre Einheit des menschlichen Lebens mit dem göttlichen¹⁾. Das Material dieses Dogma ist das im N. T. niedergelegte Bild Jesu, sowie die biblischen Zeugnisse über die erlösenden und versöhnenden Wirkungen, welche von ihm ausgegangen sind. Aber es handelt sich keineswegs um geschichtliche Aussagen über das Leben Jesu oder um die Untersuchung der historischen Sicherheit der einzelnen von Jesu erzählten Dinge. Es handelt sich nur um die entscheidenden Grundzüge in dem biblischen Bilde Jesu und um die besondere Richtung der von ihm ausgehenden Wirkungen. Aus diesen ist synthetisch ein wissenschaftlich zusammenhängendes einheitliches Christusbild zu gestalten, dessen Fundamente und Grenzen die biblische Lehre von Gott und seiner Offenbarung, sowie von dem Wesen und der Idee des Menschen sein müssen. Ob jedem Zuge dieses Christusbildes ein historisch nachweisbarer Zug in der Lebensgeschichte Jesu entspricht, und ob jeder historische Zug im Leben Jesu in diesem Christusbilde Verwendung findet, das ist dabei ganz ohne entscheidende Wichtigkeit. Denn die besonderen Verhältnisse der Zeit und des Ortes, unter denen Jesu öffentliches Leben verlief, konnten das, was das bleibende Wesen seiner Persönlichkeit ist, weder überall voll, noch immer ungemischt zum Ausdrucke kommen lassen, und das Innerlichste entzieht sich überhaupt der äußeren Controlle und ist nur in seinen gleichartigen Wirkungen nachzuweisen.

Mit diesem Dogma zugleich ist das zweite gegeben, das Dogma von Jesus als dem Christus. Es ruht ebenso einfach und

¹⁾ Es hätte Herrn Dr. Dorner nicht begegnen sollen, mir S. 83 f. die Meinung beizulegen, daß die Lehre vom Christus ein auch abgesehen von Jesu zu gewinnendes philosophisch-moralisches Ideal des Menschen zu behandeln habe. Die Definition, welche Herr D. dabei benützt, hatte ich mit ausdrücklicher Benützung eines Wortes von ihm selber, als die allen Religionen gemeinsame, also das zunächst noch ganz leere Schema des Christusbegriffes bezeichnet, und hervorgehoben, daß wie die Eigenthümlichkeit jeder Religion gerade an der Art ihres Christusbildes sich zeige, so die christliche Religion an das in Jesu und seinen Wirkungen sich offenbarende Christusbild gebunden sei. (2. 3. 26. 28. 52. 55.

sicher wie jenes auf der Glaubensentscheidung, welche vorher geschildert ward. Denn wenn Jesus der Menschheit die volle Idee ihres Wesens mitgetheilt und eingepflanzt hat, wenn von ihm die vollkommene „göttliche“ Art des menschlichen Lebens begonnen und das göttliche Ziel der Menschheit, das Gottesreich sich zu verwirklichen angefangen hat, in welchem „die Herrschaft über die Welt durch Einheit mit Gott“, Sündenvergebung und Kindschaft Gottes gegeben sind, so ist dieser Jesus der Christus, so hat diese geschichtliche Persönlichkeit für den christlichen Glauben ewige religiöse Bedeutung. „Als Urheber dieser Gemeinschaft der Menschen mit Gott und miteinander ist Jesus nothwendig der Einzige in seiner Art“ (Ritschl 406). „Was wir in dem geschichtlich abgeschlossenen Lebensbilde Jesu als den eigentlichen Werth seines Daseins erkennen, gewinnt durch die Eigenthümlichkeit dieser Erscheinung und durch ihre vorbildliche Abzweckung auf unsere religiös-sittliche Bestimmung den Werth einer bleibenden Regel“ (Ritschl 340). Also dieses Dogma sagt nur die einfache Glaubensverfahrung aus, daß die von Jesu der Menschheit mitgetheilte religiös-sittliche Richtung die richtige, daß die durch ihn bestimmte und unter seinen Wirkungen sich bildende menschliche Gemeinschaft wirklich das Gottesreich, also das Ziel der göttlichen Absicht mit der Menschheit, und so mittelbar mit der irdischen Natur sei. Diesen einfachen Glaubenssatz hat nun die Dogmatik näher zu bestimmen. Die Frömmigkeit von sich aus würde kein Interesse haben, ihn enger zu begrenzen, als ihn die einfache Gläubigkeit des Volkes auffaßt, nämlich als Aussage über unmittelbare und vollständige Identität des auf Erden lebenden Jesus von Nazareth mit der Christusidee, die er geoffenbart und wirksam gemacht hat. Wenn die Dogmatik engere Grenzen zieht, so thut sie das, weil sie als Wissenschaft auch andere Gebiete der Wissenschaft zu achten und ihre Grenzen nicht zu verletzen hat. Aber wenn die Frömmigkeit kein Interesse an der engeren Begrenzung dieses Satzes hat, so hat sie ebensowenig ein Interesse daran, mehr in denselben hineinzulegen, als er seinem Ursprunge und Wesen nach erfordert. Sobald das von Jesu ausgesagt ist, was seine Stellung als Gründer des Gottesreiches, als Erlöser und Versöhner fordert und begründet, hat die Frömmigkeit keinerlei wirkliche Veranlassung mehr, weitergehende und andersartige Aussagen in Betreff Jesu zu fordern.

Die Glaubenslehre hat also hier folgende Gesichtspunkte innezuhalten. Ihre Aufgabe ist nur, das von Jesu auszusagen, was wirklich aus der christlichen Glaubenserfahrung folgt. Ueber dasjenige, was außerhalb dieses Kreises liegt, wird sie weder bejahende, noch verneinende Aussagen geben. Keine verneinenden; denn sie weiß, daß eine weitergehende Steigerung der Identität von Jesus und Christus das Interesse des christlichen Glaubens nicht verletzen kann, höchstens mit fremden Interessen collidirt. Keine bejahenden; denn sie hat nicht zureichenden Grund zu solchen Aussagen und weiß, daß sie in diesem Falle in das Gebiet andrer Wissenschaft unrechtmäßig übergriffe. Sie hat also nur zu constataren, daß derartige Aussagen, wie sie häufig als Glaubensaussagen geltend gemacht sind, der dogmatischen Begründung entbehren, also nicht als Glaubenssätze gelten können. Da aber die christliche Glaubensüberzeugung von Jesu als dem Christus sich auf das vollbrachte Werk, auf die vollendete Gestalt Jesu, also auf den Verklärten und die von ihm vermöge seines Lebensergebnisses ausgehenden Wirkungen gründet und bezieht, so ergibt sich, daß für die irdische Person Jesu und ihre Eigenschaften nur diejenigen Aussagen gefolgert werden können, welche die natürlichen Voraussetzungen jenes Ergebnisses sind, keineswegs solche, welche das Ergebniß schon in seinen Vorbereitungen anticipiren, daß also nur die Anlagen zum Christus und das Werden zum Christus in dem geschichtlich-irdischen Jesus gelehrt werden dürfen.

Für die Aussagen über Jesus aber, welche sich wirklich als Glaubensaussagen ergeben, ist ein wissenschaftlich historischer Beweis weder möglich, — denn es handelt sich um Dinge des inneren Lebens, — noch nöthig, denn mit der christlichen Glaubensentscheidung sind ja diese Aussagen gegeben, also für die christliche Dogmatik keines andern Beweises bedürftig. Wenn es sich aber darum handelt, diesen Glauben in solchen zu wecken, welche bisher Nichtchristen waren, so wird ebenfalls nur derselbe Weg eingeschlagen werden können, auf welchem jedem Christen die Entscheidung sich ergeben hat. Die Christusgestalt, welche Jesus in die Menschheit gebracht hat, wird aus der Bibel ihnen entgegen zu halten sein; die Neugestaltung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott und zu der Welt, welche von Jesu ausgegangen ist, wird in ihrem Einbrücke auf sie zu erproben sein. Und wenn diese Eindrücke sich an Gefühl, Gewissen und Vernunft als wahr, gut, schön, innerlich

nothwendig bewähren, wird der Glaube, daß Jesus Christus sei, entstehen und damit die Zustimmung zu den christlichen Aussagen über Jesus. Eine Zustimmung, welche auf andrem Wege entstünde, hätte ja einen Glaubenswerth überhaupt nicht, sondern wäre eine einzelne Ansicht aus dem Gesamtgebiete historischer Meinungen. Jedenfalls hätte die Dogmatik keine Ursache, von ihr Notiz zu nehmen. Nur das will ja auch die Schrift sagen, wenn sie das Bekenntniß des Petrus (Matth. 16), daß Jesus der Christus sei, als eine Offenbarung Gottes bezeichnet, und lehrt, daß Niemand Jesum einen Herrn nennen könne außer durch den heiligen Geist (1. Cor 12), oder daß Niemand, den der Vater nicht zieht, zum Sohne kommen kann (Joh. 6, 44).

Dieselbe geschichtliche Thatsache nun, welche für den Glauben die Veranlassung zu den beiden eben genannten Dogmen wird, ist natürlich als geschichtliche Thatsache zugleich Object von geschichtlich wissenschaftlichen Aussagen. Sie tritt dem Wissen zunächst wie dem Glauben als eine Thatsache entgegen, von welcher dasselbe Notiz zu nehmen hat, wie von einem Naturgegenstande oder einem Kunstwerke, d. h. wie von einem sich unabweisbar und unzweifelhaft darbietenden Wirklichen. Die geschichtliche Wissenschaft aber hat ihrerseits zu fragen, wie diese „Thatsache“ zu Stande gekommen ist, also in unserm Falle, wie weit sich die Züge des biblischen Christusbildes als geschichtlich zuverlässige Ueberlieferung über Jesu irdisches Leben erweisen, und ob es möglich ist, mit ihrer Hilfe eine Vorstellung von diesem Erdenleben Jesu zu gewinnen, welche das höchstmögliche Maaß geschichtlicher Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann.

Ein unmittelbares Interesse der Frömmigkeit treibt nicht zu solchen Untersuchungen; eher wird dieselbe Argwohn und Mißvergnügen denselben gegenüber empfinden. Wohl aber treibt ein Interesse der Wissenschaft dazu, welche nie gestatten wird, daß man einen Bruchtheil des geschichtlichen Stoffes ihr vorenthalten will. Mag nun im einzelnen Falle ein Theologe oder ein Nichttheologe sich dieser Aufgabe unterziehen, — er muß auf jeden Fall wissen, daß er eine wissenschaftliche Aufgabe vor sich hat und sie nur mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft und nach ihren sonst erprobten Regeln lösen kann. — Wie aber auch das Ergebniß ausfallen mag, — das Glaubensresultat, von welchem vorher gesprochen ist, ruht

auf jener zweifellos vorliegenden Thatsache, nicht aber auf der geschichtlichen Untersuchung derselben. Der Ausfall dieser Untersuchung kann also in keinem Falle jenes Glaubensresultat zweifelhaft machen.

Gesetzt, die geschichtlich-wissenschaftliche Kritik fände das Material des biblischen Lebens Jesu ohne Widersprüche in sich und geschichtlich so zuverlässig, wie Ueberlieferungen aus dem Alterthume unter den denkbar günstigsten Bedingungen überhaupt sein können, — so würde das zweifellos ein Ergebnis sein, welches jedem christlich Frommen hohe Befriedigung gewähren müßte. Denn die Thatsache, welche seinem Glauben zu Grunde liegt, würde er ja am liebsten über alle Antastungen auch des wissenschaftlichen Zweifels erhoben sehen. Aber es würde deshalb noch durchaus nicht gestattet sein, jene beiden Bejahungen derselben Thatsache, die religiöse und die wissenschaftliche, einfach mit einander zu verschmelzen. Denn 1) würde die Glaubensaussage etwas schlechtthin Gewisses aussprechen, die historische Aussage, nach dem unvermeidlichen Charakter des historischen Wissens, nur etwas sehr Wahrscheinliches. Und das Interesse des Glaubens müßte sich deshalb sehr entschieden dagegen verwahren, seine Gewißheit durch die Aufnahme von bloß Wahrscheinlichem abzuschwächen. Sodann aber würde 2) das Glaubensurtheil, daß Jesus der Christus sei, auch in diesem günstigsten Falle noch nicht durch das wissenschaftliche Urtheil gegeben sein. Zweifel historischer Art sind es ja z. B. am wenigsten, welche den Bekenner des Islam daran hindern, in Jesu den Christus im Sinne des christlichen Glaubens zu finden. Ueberhaupt hat ja der Unglaube Jesu gegenüber auch in der Christenheit durchaus nicht mit historischen Zweifeln begonnen. Und die rationalistische Verflachung des biblischen „Lebens Jesu“, so unvollkommen sie gerade geschichtlich ist, zeigt doch, wie wenig die *fides historica* gegenüber der Geschichtstradition geeignet ist, das wirkliche Glaubensinteresse zu gewährleisten.

Gesetzt dagegen, die geschichtlich-wissenschaftliche Kritik fände das Material des biblischen Lebens Jesu so ungenügend bezeugt und so wenig ausreichend, daß sie auf sichere Aussagen über das Leben Jesu überhaupt verzichten zu müssen meinte, so wäre dieses Ergebnis gewiß ein sehr unerfreuliches und geeignet genug, bei wissenschaftlich nicht gebildeten Frommen Enttäuschung und Anstoß hervorzurufen. Aber diese Gefühle wären doch nur aus einer freilich sehr begreiflichen Täuschung hervorgegangen; denn in Wirklichkeit würde auch durch ein

solches Ergebniß jener Glaubensinhalt durchaus nicht in Frage gestellt. Die Geschichtswissenschaft, wenn sie im Stande wäre, ihrerseits gar keinen Glaubensstandpunkt einzunehmen, würde in diesem Falle zu erklären haben, „daß Jesus von Nazareth, welcher als Religionsstifter aufgetreten, unter Pontius Pilatus am Kreuze gestorben ist, und von welchem unermessliche noch immer fortwirkende Einflüsse auf die Menschheit ausgegangen sind, nach dem Glauben der Christen der Christus ist, daß aber über sein Leben und die einzelnen Züge seiner Persönlichkeit ein sicheres geschichtliches Urtheil nicht mehr möglich erscheint, weil der verklärende Glaube der Seinen die Geschichtsberichte über ihn in solchem Grade beeinflusst hat, daß eine Scheidung nicht mehr durchzuführen ist.“

Anders würde die Sache freilich liegen, wenn in diesem Falle die Geschichtswissenschaft erklären könnte, Jesus habe für den Christus gegolten, sei es aber thatsächlich nicht gewesen. Dann würden natürlich christlicher Glaube und geschichtliche Meinung in einen Kampf auf Tod und Leben verwickelt werden. Aber das ist ja eben ein Urtheil, welches die Geschichtswissenschaft als solche nicht fällen kann. Wohl kann ein Geschichtsforscher ein solches Urtheil fällen, wenn er einen andern Glauben als den christlichen hat, mag derselbe philosophischer oder religiöser Glaube sein. Er kann es ebenso gut, wie der Geschichtsforscher, welcher christlichen Glauben hat, das Urtheil fällen wird, daß Jesus der Christus sei. Aber beidemal stammt dieses Urtheil nicht aus der Geschichtswissenschaft der Betreffenden, sondern aus dem Glauben des Geschichtsforschers, - und es ist selbstverständlich, daß zwei entgegengesetzte Glaubensrichtungen entgegengesetzte Glaubensurtheile fällen werden. Der Geschichtsforscher, welcher nicht wie der Christ an einen persönlichen Gott der Liebe glaubt, sondern Deist oder Pantheist ist, kann natürlich in Jesu nicht die vollkommenste Erscheinung menschlicher Frömmigkeit, sondern nur einen großen Frommen neben andern sehen. Der, welchem buddhistische oder muhammedanische Auffassung der Aufgabe des Menschen das Höchste ist, kann in Jesu nicht den Gründer des Reiches Gottes sehen. Aber das hat mit dem vorausgesetzten negativen Resultate der Geschichtswissenschaft über Jesu Leben nur in sofern etwas zu thun, als dasselbe einem so Bestimmten erfreulich und ihn ermutigend, einem christlich Bestimmten unerfreulich sein würde. Aber auch bei solchem Resultate würde der

Christ seines Glaubensfakes gewiß bleiben können; denn derselbe ruht auf dem religiösen Eindrucke der unanfechtbaren Thatsache des Christenthums. So wird z. B. das Urtheil über Jesu Sündlosigkeit von vornherein für den verneinend ausfallen, welcher die Sittlichkeit der Bibel einseitig oder schwärmerisch findet, oder welcher eine Glaubensüberzeugung von dem Verhältnisse der Natur zu der sittlichen Aufgabe hat, welche menschliche Sündlosigkeit ausschließt. Aber die Geschichtswissenschaft als solche kann im schlimmsten Falle nur feststellen: „das Bild des sündlosen Lebens Jesu im Neuen Testamente ist kein geschichtlich zuverlässiges“, im besten: „es ist geschichtlich von Jesu nichts Sündiges berichtet“. Sie kann in keinem Falle behaupten, „Jesus ist sündlos gewesen“, oder „er ist nicht sündlos gewesen“. Also auch in diesem Falle ergiebt sich wohl der Streit zwischen zwei Glaubensauffassungen, aber nicht die Möglichkeit eines Streites zwischen wirklicher Wissenschaft und christlichem Glauben.

Wie die Sachen in Wirklichkeit liegen, wird weder die erste noch die zweite Voraussetzung eintreffen. Die Geschichtswissenschaft wird einen bedeutenden Theil des Materials aus dem neutestamentlichen Bilde Jesu als geschichtlich genügend bezeugt, einen andern als mit Sage und mythischen Elementen gemischt ansehen. Sie wird unter diesen Umständen die Aufgabe des „Lebens Jesu“ mit sehr verschiedenem Erfolge und vielfach widerstreitenden Ergebnissen vollziehen. Für die Dogmatik aber ergeben sich nothwendige und wichtige Folgerungen aus diesem Verhältnisse. 1) Der christliche Glaubenssatz, daß Jesus der Christus sei, wird durch den Proceß des „Lebens Jesu“ weder unsicher gemacht noch befestigt. 2) Der Christ, welcher zugleich Geschichtsgelehrter ist, wird seine Ueberzeugung, daß Jesus der Christus sei, zu seiner Geschichtsarbeit mitbringen; aber sie darf ihn in seinem Urtheile über den geschichtlichen Werth der einzelnen Erzählungen nicht beeinflussen, so entschieden sie sein Gesammturtheil über den religiösen Werth dieser Persönlichkeit bedingt. 3) Der, welcher einen andern Glauben als den christlichen hat, wird dem Urtheile, daß Jesus Christus sei, nicht beistimmen; sein Urtheil über den geschichtlichen Werth der einzelnen Erzählungen könnte dagegen völlig mit dem des christlichen Forschers übereinstimmen. 4) Selbst wenn die Wissenschaft ein resignirtes *non liquet* über das Leben Jesu sprechen müßte, — würde der Christ seines auf anderm Wege gewonnenen Glaubensfakes sicher

bleiben, so sehr er bedauern würde, historisch Zuverlässiges über die Persönlichkeit nicht zu wissen, von der er sein innerstes Leben bestimmt und den eigentlichen Werth seines Lebens abhängig weiß.

Das war in Kürze der Vorschlag, welchen ich für die Behandlung der Christologie in der Dogmatik gemacht hatte. Mein verehrter Gegner nun hat sehr erschreckende Folgerungen daraus gezogen. Er meint, daß meine Ansicht nicht bloß einen mehrfachen Selbstwiderspruch in sich trage, sondern überhaupt eine Neigung zu der Lehre von „doppelter Wahrheit“, zu einer „doppelten Buchhaltung“ für das Gebiet der Geschichte und Natur verrathe. Er fürchtet, daß bei derselben ein Christ, welcher zugleich ein wissenschaftlicher Forscher wäre, in einen verhängnißvollen Conflict seines geistigen Lebens gerathen würde. Er meint, daß mein Vorschlag aus der Furcht vor der Kritik stamme, und aus zu großem Respecte vor der naturwissenschaftlichen Methode der Forschung das Recht der wahren historischen Erkenntniß schmälere. Und er meint nicht bloß Droysen, sondern auch Lessing und Schleiermacher, ja sogar Kant und Fichte gegen die Zulässigkeit einer Unterscheidung der geschichtlichen von der dogmatischen Aufgabe anführen zu dürfen, was allerdings bei der Stellung dieser Männer zur christologischen Aufgabe etwas kühn erscheint.

Ich will nun gern zugestehen, daß meine Auffassung, so einfach sie auch ist, immerhin weniger einfach ist, als z. B. das Verfahren Kant's, welcher den historischen Jesus aus dem eigentlichen Gebiete der Frömmigkeit ganz ausschließt und nur von „Christus“ redet, und zwar als von einem, der stets durch Vernunftthätigkeit neu gefunden werden kann. Den Knoten zu zerhauen, ist immer einfacher, als ihn zu lösen. Auch die ebionitische und die gnostische Christologie sind einfacher als die kirchliche. Aber ich konnte der Kantischen Lehre auf dem Gebiete der christlichen Dogmatik kein Recht zugestehen, weil die Beziehung auf Jesus und das von ihm begründete Werk der christlichen Frömmigkeit allerdings integrirend ist. Zwar scheinen mir in diesem Punkte Dörner's Behauptungen etwas übertrieben. Aussagen über den Christus, die nicht vom historischen Jesus hergenommen sind, sind deshalb noch nicht Phantasiestücke oder schwärmerische Bilder, sondern philosophische oder religiöse Wahrheiten, wenn auch keine christlichen Glaubenssätze (50). Und ohne den Glauben an Jesus als den Christus würde die Religion keineswegs nur Verfehr

mit den Ideen oder Wahrheiten in Gefühl, Phantasie und Erkennen behalten (48). Sie kann, wie einst in Moses und den Propheten mit dem lebendigen Gott der Offenbarung verkehren, — und weder die alten Alexandriner mit ihrer nur lose an Jesus geschlossenen Logoslehre, noch die Mystiker vom Style der Deutschen Theologie, noch die Quäker haben doch aufgehört, lebendige Frömmigkeit im Sinne der Bibel zu haben. Aber weil sie einer wesentlichen Forderung der christlichen Frömmigkeit nicht genügen, muß die Glaubenslehre die Einfachheit dieser bloß auf „Christus“ beschränkten Aussagen ablehnen. Ich glaube überhaupt, daß für die Lösung so schwerer und verwickelter Probleme Einfachheit nur eine sehr problematische Empfehlung ist.

Ebenso leugne ich nicht, — und habe das schon näher berührt, — daß die ganze Art und Weise, in welcher ich die Aussagen über den Christus von denen über Jesus als den Christus unterscheide, und die letzteren von der historisch-kritischen Untersuchung über das „Leben Jesu“ unabhängig mache, — aus dem Glaubensinteresse allein, wenn es keine Geschichtswissenschaft gäbe, nicht folgen würde. Ich begreife ebensowohl, daß die Kirchenlehre einfach diese Dinge unmittelbar identifiziert hat, als daß die Gläubigkeit unwissenschaftlicher Kreise das noch fortwährend thut, und daß sich das Glaubensinteresse dabei an sich nicht geschädigt findet, wenigstens nicht eher, bis es durch geschichtliche Einwürfe und Zweifel beunruhigt wird. Aber unter den gegebenen Verhältnissen der Cultur und Wissenschaft ist die Dogmatik gezwungen, sich ernstlich zu besinnen, ob sie nicht Sätze aufgenommen hat, welche aus ihren Prämissen nicht folgen, sondern in das Reich anderer Erkenntnißgebiete eingreifen.

Endlich bekenne ich mich gern zu einer sehr bedeutenden Achtung vor der „naturwissenschaftlichen Erkenntnißmethode“ für das ihr gebührende Gebiet. Ich bin gewiß, daß die Wirklichkeit eines Natürlichen oder Geschichtlichen sich schlechterdings in keiner andern Weise feststellen läßt, als durch die Methode des „exacten Wissens“, durch genaueste Ermittlung der Urkunden und Erfahrungen, welche vorliegen, und Messen derselben an den durch Urkunden und Erfahrungen schon gewonnenen Grundsätzen. Da es sich nun in der Arbeit des Lebens Jesu durchaus nur um Ermittlung der Wirklichkeit geschichtlicher Dinge handelt, so wird eine andere Methode für dieselbe schwerlich zu irgend welchen fruchtbringenden Ergebnissen führen.

Aber diese meine Achtung läßt mich keineswegs so, wie Herr Dr. Dorner zu fürchten scheint, die Grenzen dieser Methode vergessen. Ich weiß sehr wohl, daß es keinen wissenschaftlichen Menschen giebt, der nicht einen philosophischen oder religiösen Glauben an sein Erkennen herantrüge, daß also nie ein größeres wissenschaftlich-historisches Resultat ohne ein philosophisches oder religiöses Glaubensurtheil möglich sein wird. Ich bezweifle nicht, daß ein wirkliches Verständniß der Welt und der Geschichte erst durch das richtige Glaubensurtheil ermöglicht wird, — speciell dadurch, daß, was die Wissenschaft zunächst unter dem Gesichtspunkte von Ursache und Wirkung zu erfassen hat, vom Glauben unter dem Gesichtspunkte des Zwecks gesehen wird. Für den Christen ist es ja eine selbstverständliche Annahme, daß man Natur und Geschichte nie verstehen kann, wenn man sie ohne die Voraussetzungen und Ziele des Glaubens, speciell des christlichen Glaubens, auffassen will. Aber der Glaube, philosophischer oder religiöser, hat dabei nicht zu ermitteln, was in der Natur und Geschichte wirklich sei, — das kann nur das exacte Wissen, — sondern er hat das Ermittelte zu beurtheilen nach seinem Werthe für das Ganze und nach seiner Stellung in dem Gesamtzusammenhange philosophischer oder religiöser Weltanschauung.

Und am wenigsten war meine Ansicht, daß die menschliche Geschichte mit dem in ihr enthaltenen Factor der Persönlichkeit und der sittlichen Freiheit nach demselben Maasstabe zu beurtheilen sei, wie die Erscheinungen des Naturzusammenhanges. Auf das Geheimniß der Persönlichkeit hatte ich nachdrücklich hingewiesen (49). Und ich bin durchaus damit einverstanden, daß Alles, was man in dem Richte der Geschichte beobachten kann, zu dem Ergebnisse führt, daß nichts Großes unter den Menschen entstanden, nichts von gemeinschaftlichem Werthe in dem geistigen Leben der Völker wirksam geworden ist, außer durch die Macht schöpferischer Persönlichkeiten über die Massen¹⁾. Ich hatte nur gesagt (45), daß aus der Menge des exacten Einzelwissens eine wissenschaftliche Erkenntniß nur entsteht, wenn die Vernunft den Zusammenhang und die innere Nothwendigkeit der Vorgänge erkannt hat. Daß diese innere Nothwendigkeit auch mit Anerkennung des Rechtes der Persönlichkeit und ihrer freien

¹⁾ Ritschl a. a. O. 347.

Wirkungen verstanden werden kann, darüber kann ich wohl ruhig an das Urtheil aller wahren Geschichtsforscher appelliren.

Aber meine Darstellung soll nach Herrn Dr. Dorner's Meinung sich selbst widersprechen; sie soll das, was Wissensmaterial ist, doch wieder in die Glaubenslehre aufnehmen, indem in der Lehre von Jesus als dem Christus das christliche Bedürfniß nach Würdigung des geschichtlichen Jesus über die Trennung von Glauben und Wissen den Sieg davon trägt. Zu dieser Beschuldigung ist mein Gegner, wie ich vermuthe, durch einige weniger genaue Ausdrücke verleitet, welche ich bei der Schilderung der Gebiete des Glaubens und Wissens gebraucht habe. Ich hatte diese allgemeinen Auseinandersetzungen absichtlich so kurz wie möglich gehalten, da sie nur für den in Frage kommenden Gegenstand zur Erläuterung dienen sollten, und da ich sie in allgemeinerem Zusammenhange schon früher entwickelt hatte, wie ich mit ausdrücklicher Rückverweisung auf meine frühere Schrift hervorhob¹⁾. So halte ich es für möglich, daß mich Herr Dr. Dorner dahin mißverstanden hat, als ob ich meinte, ein Geschichtliches oder ein Natürliches könnten überhaupt nicht Gegenstände von Glaubensausagen werden. Dann wäre es freilich sehr klar, daß meine Glaubensausagen über Jesus als den Christus inconsequent wären; aber der verehrte Mann hätte mir immerhin zutrauen dürfen, daß ich das selbst bemerkt hätte.

Meine Ansicht ist vielmehr die, daß in der Religion, in ihrem Unterschiede von der Philosophie, immer eine den Menschen entgegnetretende Thatsache, den Sinnen zugänglich, den Ausgangspunkt bildet, sei es eine historische oder eine natürliche Thatsache. Ich halte das nicht bloß für die Regel, sondern für nothwendig (2. 46), weil in der Religion, (wie in der Kunst) eine Erregung des Gefühls durch Eindrücke der Anfang ist, nicht eine Vernunftthätigkeit, weil religiöses Leben durch Metaphysik und Moral ebensowenig gegründet wird, wie Kunstbegeisterung durch eine Theorie der Aesthetik, — wenn ich auch nicht verkenne, daß einzelne Menschen in der Philosophie ein gewisses Surrogat für Religion finden. Und so ist es mir für das Christenthum etwas durchaus Wesentliches, daß es als Thatsache in die Welt eingetreten ist²⁾, daß sein Inhalt durch Jesus persönlich

¹⁾ cf. die Note zu S. 34 meiner Abhandlung und die Verweisung auf die Reden „zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart.“

²⁾ S. 2. 9. 12. 15. 26. 32. 35. 36. 48. 51. 52. 55. 56.

und geschichtlich in die Welt gebracht ist, — und wie schon gesagt, wenn man deshalb sagen will, daß das Glauben auf einem „Wissen“ im elementaren Sinne des Wortes ruht, so habe ich nichts dagegen. Mir ist der geschichtliche Jesus so wenig etwas für den Glauben Gleichgültiges, wie die Welt für meinen Glauben gleichgültig ist, wenn ich auch kein Verlangen trage, geologische und palaeontologische Sätze in die Glaubenslehre aufzunehmen.

Aber Geschichtliches und Natürliches kommen für den Glauben nicht in derselben Weise in Betracht, wie für die Wissenschaft von Geschichte und Natur. Der Glaube hat an ihnen nur insofern Interesse, als sie ein Ewiges, Uebersinnliches, Göttliches offenbaren und mittheilen. Er beurtheilt, ob in ihnen Gutes, Schönes, Wahres, innerlich Nothwendiges ihm entgegentritt. Eine Glaubensüberzeugung in Beziehung auf Geschichtliches oder Natürliches kommt also dadurch zu Stande, daß in demselben ein übersinnlicher Inhalt Eindruck auf das religiöse Gefühl macht, sich am Gewissen bewährt und der Vernunft erkennbar wird. Also in diesem bestimmten Falle: Jesus ist Glaubensobject, weil in dem von ihm hervorgerufenen Bilde „göttlichen“ Lebens und in den von ihm ausgehenden Wirkungen sich dem Christen das ewige, beseligende und befreiende Gottesleben als menschliches darbietet, — also er ist Glaubensobject als der Christus, als der Gründer des Reiches Gottes, — nicht als Jesus von Nazareth mit seinen, nur ihn und seine Zeit angehenden Einzelverhältnissen und Einzelzuständen, deren Untersuchung schlechthin nur ein Interesse der Geschichtswissenschaft sein kann.

Damit will ich natürlich nicht sagen, daß der Christ nur an einige religiöse und moralische Wahrheiten glaubt, welche Jesus gebracht hat; sondern auf Grund des vorhin beschriebenen Eindruckes glaubt der Christ an Jesus als den Christus, als den, von welchem göttliches Leben für den Einzelnen und für die Gesamtheit des menschlichen Geschlechtes ausgeht, welcher eine Gemeinschaft menschlichen Lebens verursacht, in der trotz der anlebenden Sünde Gemeinschaft mit Gott, Gefühl der Kindschaft und Bewußtsein der Herrschaft über die Welt vorhanden ist. Nur auf diese Weise, — unter dem Eindrucke des ewigen Resultats, welches Jesus durch sein darstellendes Handeln der Welt geschenkt hat, — entsteht das Glaubensurtheil: Jesus ist der Christus. Nur unter diesem Eindrucke, der von dem irdisch lebendigen und seiner Vollendung ausging, ist er in

den Jüngern entstanden. Nur von diesem Glauben weiß Paulus, der in seiner Glaubenspredigt die geschichtliche Seite des Lebens Jesu vollkommen zurücktreten läßt hinter der Ueberzeugung, daß das „Christuswerk“ nun vollbracht, die neue Menschheit gegründet sei. Die geschichtliche Frage, wie es im Einzelnen in Jesu Erdenleben zugegangen sei, wie das Resultat seines Lebens sich zeitlich gebildet habe, darf der Glaube nicht von sich aus beurtheilen wollen. Vielmehr wird die Wissenschaft sich mit Recht jede Einmischung des Glaubens in diese Fragen verbitten. Und es ist ganz natürlich, daß im Mittelalter, wo die Kirche sich das Recht herausnahm, die Dinge des exacten Wissens durch Glaubenssätze zu entscheiden, das wissenschaftliche Gewissen zu solchen Absurditäten griff, wie sie der Lehre von einer „doppelten Wahrheit“ zu Grunde liegen. Sobald sich die Dogmatik auf das Gebiet zurückzieht, welches ihr gehört, fehlt jeder Grund zu solchen Ausschreitungen. So dürfte der Vorwurf des Selbstwiderspruchs meiner Ansicht sich als ein sehr haltloser ergeben.

Nun aber soll nach meiner Anschauung der Christ, welcher zugleich ein Gelehrter ist, in einen verhängnißvollen Zwiespalt mit sich selber kommen, — so daß er als Christ glauben könnte, Jesus sei Christus und als Gelehrter wüßte, daß Jesus nicht Christus sei! Damit wäre meine Anschauung allerdings verurtheilt; aber es ist schwer einzusehen, wie aus meiner Darstellung dieses Schreckbild gefolgert werden konnte. In dem ungünstigsten Falle würde der Gelehrte es aufgeben müssen, eine zuverlässige geschichtliche Kunde von dem irdischen Leben Jesu zu gewinnen, wenn man von den fahlen Umrissen dieses Lebens absieht. Wenn der, welcher in diesem Falle sich befindet, ein Christ ist, d. h. in seinem innern Leben von der Gestaltung menschlichen Lebens mit Bewußtsein abhängig, welche von Jesu ausgegangen und in dem biblischen Bilde von ihm ausgeprägt ist, so wird er trotz jenes ihm gewiß sehr bedauerlichen wissenschaftlichen Ergebnisses die Glaubensüberzeugung, daß Jesus der Christus sei, mit vollster Sicherheit festhalten und von irgend welchem Zwiespalte zwischen seinem Glauben und seinem Wissen nichts spüren. Dagegen, wenn ein Nichtchrist in diesem Falle ist, also Jemand, der die innern Erfahrungen nicht erlebt hat, welche jene Christen machen, so wird er mit jenem wissenschaftlichen Urtheile das Glaubensurtheil verbinden, Jesus sei nicht der Christus, sondern sei nur ein religiös und sittlich sehr begabter Mann unter Andern seinesgleichen ge-

wesen. Von Seiten des Wissens an sich läßt sich der Beweis, daß Jesus und nicht Muhammed oder der Buddha der wahre Gründer des Gottesreiches gewesen, überhaupt nicht führen. Aber während das Glaubensurtheil des christlichen Gelehrten über Jesus ein ganz anderes sein wird, als das des nichtchristlichen Gelehrten, kann unter gleichen wissenschaftlichen Bedingungen über das Wissen vom Leben Jesu das wissenschaftliche Urtheil des Christen nicht anders lauten als das des Nichtchristen.

Um mich nicht bloß in allgemeinen Aussagen zu bewegen, möchte ich an zwei hervorragenden Punkten des Lebens Jesu die eben aufgestellte Behauptung näher begründen.

Wer an Jesus als den Christus glaubt, der ist damit auch überzeugt, daß der Zweck Gottes mit der Menschheit und mittelbar mit der irdischen Natur in ihm zur Erfüllung gekommen, daß also das Geheimniß dieser Persönlichkeit nur zu verstehen ist aus dem ewigen zwecklegenden Liebes- und Offenbarungswillen Gottes, daß die Ausrüstung dieser Persönlichkeit also nur aus dem allmächtigen und weisen Walten des Geistes Gottes verständlich ist, nicht aus endlichen Factoren, aus dem Willen des Mannes (Joh. 1, 13. cf. Matth. 11, 12.), aus dem Fleisch (Röm. 1, 3. 9, 5. Gal. 4, 4. 23—29), schlechthin. Denn diese Glaubensüberzeugung ist einfache Folgerung aus jenem Glauben. Und zwei Menschen, welchen diese Glaubensüberzeugung gemeinsam ist, sind im Punkte der Entstehung Jesu vollständig eines Glaubens, auch wenn der Eine die Vorgeschichten bei Matthäus und Lukas für historische Berichte, der Andere sie für fromme Legende hält, also bei völlig widersprechender wissenschaftlicher Ansicht über diesen Gegenstand, — wie ja thatsächlich beide wissenschaftlichen Ansichten mehr als hundert Jahre in der christlichen Kirche sich mit einander vertragen haben. Und umgekehrt hat die gemeinsame wissenschaftliche Ansicht über den historischen Charakter der Geburts geschichten nicht gehindert, daß der Unglaube und der rohe Spott wie die abentheuerliche Phantasie dieselben benutzt haben ohne den Glauben an Jesus als den Christus; so daß zwei Menschen mit gleicher wissenschaftlicher Ansicht über diesen Punkt das diametral entgegengesetzte Glaubensurtheil fällen können.

Wer an Jesus als den Christus glaubt, der ist damit auch überzeugt, daß der Kreuzestod, welchem er sich unterwarf, nicht ein Unter-

liegen, sondern ein Sieg für ihn gewesen, daß aus demselben die höhere, göttliche Menschheit in ihm hervorgegangen und zu Gott erhoben ist, daß er lebendig der König ist für die zum Reiche Gottes werdende Menschheit. Denn auch diese Ueberzeugung ist nur ein analytisches Urtheil aus jenem Glauben unter der Voraussetzung der christlichen Lehre von Gott und von der wahren Persönlichkeit des Menschen.

Zwei Menschen, welche in dieser Ueberzeugung einig sind, befinden sich in vollkommener Gemeinschaft des Glaubens in Beziehung auf die „Auferstehung“ Jesu, — auch wenn der Eine die biblischen Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen und von der sichtbaren Himmelfahrt Jesu für vollkommen geschichtlich hält, während sie dem Andern so in sich widerspruchsvoll und unwahrscheinlich und so mangelhaft bezeugt erscheinen, daß er als geschichtlich gewiß nur die Thatsache festhält, daß die Jünger und später Paulus überzeugt gewesen sind, mit Jesu nach seinem Tode in persönlichem Verkehre gestanden zu haben, während er sonst gestehen muß, daß er sich keine genügende Vorstellung mehr davon machen kann, auf welche Weise in den Jüngern diese Ueberzeugung geweckt ist, und sich den Mangel an solcher Vorstellung auf dem Wege der Hypothese zu ergänzen sucht. Umgekehrt aber hat das historische Festhalten der biblischen Berichte über die Auferstehung weder in den Anhängern des Islam jenen Glauben geweckt, noch verhindert, daß sich solche Auswege, wie die Hypothese vom Scheintode Jesu, — das grade Gegentheil der Glaubensüberzeugung, — selbst bei bedeutenden Männern gebildet haben.

Bestandtheil der Glaubenslehre aber ist in beiden Fällen nur das, was zur Einheit des Glaubens, nicht das, was zur Einheit historischen Wissens und Meinens gehört, wie das ja thatsächlich seit Schleiermacher von allen einsichtigen Dogmatikern klar genug empfunden ist. Und was die Christenheit am Weihnachts- und Osterfeste feiert, ist in Wahrheit jener Glaube, und nicht diese Meinung. Daß die Menge der Ungebildeten Beides als Eins empfindet, beweist gegen diese Behauptung gar Nichts. Ueberhaupt soll man nicht zu stark auf die instinctive Frömmigkeit der Menge für die Dogmatik Gewicht legen; an ihr hat Phantasie und Gewöhnung stets einen ebenso großen Antheil, wie wirklicher Glaube. Auch der Mariencultus ist mehr als tausend Jahre lang das eigentlich leben-

dige Herz der christlichen Volksfrömmigkeit gewesen, und ist es bei den Romanen noch heute.

Allerdings ließe sich ein Fall denken, in welchem die von mir vorgeschlagene Trennung von dem Bewußtsein eines erheblichen Verlustes unzertrennlich wäre, — nämlich wenn man dem Glauben nur subjectiven Werth, nicht Gewißheit seines Objectes zuschriebe, und eine objective Erkenntniß nur auf dem Gebiete des „exacten Wissens“ fände. Dann wäre es ja in der That sehr nothwendig, neben dem „exacten Wissen“ noch ein anderes Wissen von den übersinnlichen Dingen zu constatiren. Und eine derartige Befürchtung, wohl einen Nachklang aus der Periode der Hegel'schen Philosophie, meine ich aus manchen Aeußerungen meines geehrten Gegners (vorz. S. 575) herauszuhören. Aber meine Auffassung wird davon durchaus nicht berührt. Das exacte Wissen und der Glaube, — in welchen ich auch die philosophische Ueberzeugung von den übersinnlichen Dingen einschließe, — sind beide zunächst subjective Gewißheit. Aber von Beiden schließt man mit Nothwendigkeit auf ein Object, obwohl man ja weiß, daß dieses Object nur als subjectiv vermitteltes zu erkennen ist.

Also nicht der Grad der Gewißheit unterscheidet echtes Wissen und wahren Glauben; der Glaube, als persönlich und innerlich erfahren und weil er moralische Gewißheit einschließt, ist seines Objectes genau so sicher, ja persönlich sicherer, als das Wissen. Aber der Glaube ist anders entstanden, als das Wissen; er setzt eine besondere innere Erfahrung voraus, welche nur unter bestimmten Eindrücken des Uebersinnlichen, nicht bei jedem vernünftigen Menschen, vorhanden ist. Und er hat ein andres Object: das Uebersinnliche im Sinnlichen und über demselben. Wenn man jedes „Erkennen“ Wissen nennen will, so kann ich das natürlich nach dem Sprachgebrauche des gewöhnlichen Lebens Niemandem wehren; nur sollte man dann dieses „Glaubenswissen“ vom „exacten Wissen“ sorgfältig trennen. Unter dieser Voraussetzung hätte ich z. B. gegen Rahnis nichts einzuwenden, wenn er (Dogm. I. 99) den Glauben definirt als eine Ueberzeugung (also einen Akt des Wissens), welche auf einem unmittelbaren Lebenszuge ruht, (also auf Gefühl). „Der Glaube ist die religiöse Ueberzeugung. So setzt der Glaube (wie das Wissen) voraus, daß das religiöse Object dem religiösen Gefühle entspreche; der Religion liegt an Wahrheit.“ Aber ihr Object ist eben ein solches, welches seiner

Natur nach nur geglaubt werden kann gemäß seinen Wirkungen auf das religiöse Gefühl. Für den Christen ist Gott ebenso objectiv gewiß, als die Welt, — ja richtiger gesagt sicherer, — aber deshalb wird Niemand leugnen, daß diese Gewißheit von Gott eine ganz andersartige ist, als die Gewißheit von sinnlichen Dingen.

Ich habe hier keine Veranlassung, im Allgemeinen über den Werth der philosophischen Speculation zu reden. Meiner Ueberzeugung nach kann allerdings auch die Philosophie über die übersinnlichen Dinge nur auf Grund moralischer Erlebnisse und nur wo diese vorhanden sind, reden, also die Metaphysik ist „Glaube.“ Aber auch wenn ich das Gegentheil annähme, — in der Dogmatik könnten wir jedenfalls solche philosophische Metaphysik nicht gebrauchen; denn die Dogmatik soll nicht allerlei irgendwie entstandene Erkenntnisse und Ansichten eines Menschen, der nebenbei ein Christ ist, aufzählen, sondern nur die religiösen Ueberzeugungen darlegen, welche er als Christ haben muß. Jedenfalls weiß ich mich in dieser Beziehung vollständig auf dem Boden der Reformation, welche sich jede Vermengung des christlichen Glaubensinhaltes mit philosophischen Ansichten und Urtheilen ebenso wiederholt wie energisch verbat, und aus dogmatischen Gründen der Vernunft die Fähigkeit zum richtigen Urtheile über die übersinnlichen Dinge absprach.

So meine ich, daß es optische Täuschung war, wenn H. Dr. Dorner in meinem Boote vielfache Risse gesehen hat, und daß er, was die Furcht in Betreff der Tragsfähigkeit und Seetüchtigkeit desselben anlangt, recht wohl eingeladen werden könnte, in dasselbe einzutreten. Er würde sich dann, wie ich meine, bald überzeugen, daß er sich nicht in einem „Rettungsboote“ befände, auf welchem man das Schiff der Kirchenlehre verlassen soll, sondern einfach in diesem Schiffe selbst, welches ein etwas andres Aussehen gewonnen hat, weil die lange gewohnte Anordnung des Segelwerkes einfacher geordnet und mancherlei lange mitgeführter Ballast über Bord geworfen ist.

Daß aber auf dem von mir vorgeschlagenen Wege, der übrigens, wie ich hervorgehoben habe, der Sache, wenn auch nicht der Form nach, von einer Reihe von Dogmatikern schon längst eingeschlagen ist, sich die Schwierigkeiten der gewöhnlichen Christologie wesentlich mindern, und vor Allem, daß er der der Bibel entsprechende ist, möchte ich noch positiv etwas näher begründen. Ich werde dabei in Rücksicht auf die Schranken eines solchen Aufsatzes von dem ersten

dogmatischen Hauptsätze, der Lehre vom Christus, nur ganz im Vorbeigehen reden. Mit bloßen Andeutungen kann für eine so complicirte Aufgabe nur wenig gedient sein, und die Aufgabe, welche diesem Theile der Lehre gesetzt ist, kann an sich ebensowenig controvers sein, wie die Mittel ihr gerecht zu werden. Diejenige Gestalt menschlichen Lebens zu zeichnen, welche Jesus in die Menschheit gebracht hat, und zwar als menschliches Leben, welches mit dem göttlichen Leben wesentlich eins geworden ist, so daß es von Gottes Seite als menschliche Verwirklichung des göttlichen Offenbarungslebens (des göttlichen Zweckes mit der Menschheit und Natur), von menschlicher Seite als Verwirklichung des wahren über die Natur hinausgehobenen menschlichen Lebens anzusehen ist, — das ist für den christlichen Glauben die Aufgabe der Lehre vom Christus. Aus dem Glaubenszusammenhange mit diesem von Jesus zum Ausgangspunkte einer neuen Menschheit gemachten göttlich-menschlichen Leben, dessen wesentliche Signatur die Kindesliebe zu Gott und die erlösende Liebe zu den Menschen als werdenden Gliedern des Gottesreiches ist, und aus dem innern Eingehen in dieses Leben empfängt jeder Christ die Gewißheit seiner Gemeinschaft mit Gott und seiner Gotteskindschaft, sowie die treibende Kraft erlösenden geistigen Lebens.

Wenn man die Lehre von Christus von Seiten der christlichen Gotteslehre betrachtet, so muß Christus als der freie Ausdruck der göttlichen Liebe gedacht werden, welche „den Selbstzweck der Menschheit zu ihrem eignen Zwecke macht“, — und als die volle Verwirklichung dieses Lebenszweckes, d. h. vollkommene Offenbarung des göttlichen Lebens in menschlicher Form. Johannes drückt das unter dem Gesichtspunkte aus, daß der Logos Gottes Fleisch geworden sei, und auch Paulus will meiner Ansicht nach dasselbe sagen, sowohl wenn er von einer „Sendung Christi in die menschliche Seinsform redet“ ¹⁾, als wenn er den lebendigen Fels, welcher Israel auf dem Wüstenzuge begleitete und tränkte, für Christus erklärt ²⁾. Auch wird nach meiner Ueberzeugung der Sinn von 1. Cor. 8, 6 oder 2. Cor. 8, 9 nicht damit erschöpft, daß man Christus nur in sofern als Welterschöpfungsmedium bezeichnet denkt, als er als das Weltziel in dem zwecksetzenden Willen Gottes vor der wirklichen Welt existire, oder daß man annimmt, Paulus bezeichne Jesu irdische Seinsweise einer

¹⁾ Gal. 4, 4. Röm. 8, 3.

²⁾ 1. Cor. 10, 4. cf. 9. (das η).

nur ideal vorhandenen geistigen gegenüber als Armutwerden und Entäußerung (Phil. 2, 6 ff.) ¹⁾, so gern ich auch zugestehe, daß Paulus in seinen Aussagen über Christus stets von dem Verklärten, der sein Werk vollendet hat, ausgeht, und daß der Rückblick auf das Verhältniß Christi zur ewigen Welt bei Paulus stets nur einen Schluß aus dem Eindrucke des Christuswerkes enthält, — und so sehr ich im Colosserbriefe und im Briefe an die Hebräer die Schwierigkeit anerkennen muß, für das Welt schöp f u n g s m e d i u m ein anderes Subject als den verklärten, geschichtlichen Christus zu denken.

Daß dieses göttliche Leben, welches im Christus menschliche Realität gewinnt, nicht der eine persönliche Gott ist, welchen das Neue wie das Alte Testament kennt, versteht sich aus der Nebeneinanderordnung beider von selbst. Daß es von Johannes oder Paulus persönlich gedacht wäre, wird sich nicht mit Sicherheit erweisen lassen. Die Ausdrücke bei beiden sind im Grunde keine andren, als sie auch in den Proverbien und Apocryphen von der Weisheit Gottes als einer auch für ihn realen gebraucht werden, wodurch entschieden nur Personification vorliegt. Und daß der „Logos“ wie der „Geist Gottes“ wissend und handelnd auftritt, beweist für Persönlichkeit beider Nichts, da in ganz gleicher Weise vom Geiste des Menschen geredet wird ²⁾, der doch gewiß nicht neben dem Menschen als besondere Persönlichkeit erscheint, und von der h. Schrift ³⁾. Also es wird immer nur mit annähernder Sicherheit entschieden werden können, ob an ein von dem persönlichen Gott ausgehendes, nur in ihm und dann im Menschen Christus bewußtes und wollendes Leben, oder an eine für sich selbst bewußte und wollende Persönlichkeit gedacht ist. Wahrscheinlich ist mir das Letztere. Gewiß aber ist bei der Dunkelheit des ganzen Verhältnisses, daß diese Frage für das Glaubensleben der N. T. Schriftsteller völlig ohne Bedeutung war. Daß die Dogmatik die Lehre vom Christus nur voll ziehen kann, wenn sie nicht an eine besondere Persönlichkeit des Sohnes Gottes im modernen Sinne des Wortes denkt, hat auch H. Dr. Dörner gefühlt (602), nur daß er, an das Geständniß einiger Kirchenväter in Betreff der Unzulänglichkeit des menschlichen Ausdrucks persona für die göttlichen Hypostasen sich anlehnd, der Kirchenlehre trotz dieses Gefühls treu

¹⁾ cf. Röm. 15, 7.

²⁾ 1. Cor. 2, 10. 11. cf. Röm. 8, 16. 26.

³⁾ Gal. 3, 8. vorz. im Hebbf.

sein zu können meint, was wenigstens Angesichts der Trinitätslehre des Mittelalters und unsrer orthodoxen Lehrer nicht gerade sehr wahrscheinlich ist ¹⁾).

Die Verwirklichung des göttlichen Lebens im menschlichen kann weder so gedacht werden, daß dieses göttliche Leben nun für alle seine Offenbarung in der Welt an das menschliche Leben als Offenbarungsform gebunden, also erschöpft und eingeschlossen erschiene, — noch so daß es auch in menschlichem Leben die Eigenschaften zum Ausdruck brächte, welche es als außer- und überweltliches bezeichnen. „Gottheit und Menschheit würden sich einfach ausschließen, wenn die göttliche und die menschliche Natur in Christus als zwei Stoffe gesetzt werden, von denen der eine unendlich, der andere endlich ist. Wie kann man ferner zusammendenken, daß die Ursache aller Schöpfung zugleich ein Theil der Schöpfung sei?“ „Das Wesen Gottes, da es Geist und Wille und insbesondre Liebe ist, kann in einem Menschenleben wirksam werden, da der Mensch überhaupt auf Geist, Wille, Liebe angelegt ist. Hingegen kann die Stellung Gottes zur Welt, sofern er sie erschafft und leitet, nicht in einem Menschenleben, welches ein Theil der Welt ist, zur Erscheinung gebracht werden.“ ²⁾

Wenn man die Lehre vom Christus von Seiten der christlichen Lehre vom Menschen betrachtet, so muß Christus als der wahre Ausdruck der menschlichen Natur, aber eben damit als über die bloß natürliche Menschheit erhoben, als Ausdruck einer göttlichen Menschheit gedacht werden. Das göttliche Leben, welches freilich auf dem Naturgebiete sich niemals mit dem menschlichen decken kann, muß auf dem ethischen Gebiete mit demselben als schlechthin eins gedacht werden. Denn ein Selbstbewußtsein kann nicht zwei getrennte und sich nicht deckende Naturen umfassen. Die Naturen und ihre Eigenschaften müssen schlechthin eingeworden gedacht sein, — das göttliche Leben menschlich offenbart, das menschliche Leben mit göttlichem Inhalte erfüllt! Die Möglichkeit dazu ist durch den von Jesus als Mittelpunkt seines Lebenswerkes offenbarten Begriff der Liebe zu der

¹⁾ Es wird ja überall ausdrücklich abgelehnt, der gemeinsamen göttlichen *ousia* das Prädikat der Persönlichkeit beizulegen, um dasselbe für die drei Hypostasen zu reserviren; also die Vorstellung von dem einen persönlichen Gott, der sich in dreifacher Seinsform von Ewigkeit will und weiß, ist absolut modern.

²⁾ Ritschl a. a. O. 355. 396.

Menschheit als werdendem Gottesreiche, welche eins ist mit dem Zwecke Gottes mit der Menschheit, für die christliche Dogmatik gegeben.¹⁾

Diese Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens aber kann in der Form des irdisch-fleischlichen Lebens nur als werdende gedacht werden; denn wo Bedürfniß, Schranke und Versuchung vorliegen, kann Gottes Liebe noch nicht als allgenugsame d. h. göttliche sich offenbaren. Es gilt, daß nur Einer gut ist, Gott, und ihre Continuität kann stets nur durch Freiheit festgehalten werden. Also liegt in der Lehre vom Christus 1) daß erst der verklärte, und zwar auf Grund des vollbrachten sittlichen Lebenswerkes, den Christusbegriff vollkommen ausdrücken kann, 2) daß der Christus nicht geboren werden, sondern nur auf sittlichem Wege werden kann. Denn der verklärte Mensch ist das Resultat seiner Lebensarbeit. Die in der Geburt erhaltene Ausrüstung verhält sich dazu stets nur als Anlage. Wenn also sub specie aeternitatis betrachtet der Christus das Fleischwerden des Logos ist, so ist er sub specie temporis betrachtet der auf dem Wege ethischen Werdens und als Ergebnis desselben hervorgebrachte göttliche Mensch.

Von dem Christus gelten eine Reihe von Aussagen unbedenklich, welche auf die Lehre von Jesus als dem Christus übertragen in dieser Form unbegründet sind. Der Christus kann nicht sündigen (*non potest peccare*). Sein Begriff schließt ja jede Differenz des menschlichen und göttlichen Lebens aus, stellt ihre völlige innre Einheit dar. Der Christus ist unpersönlich nach seiner menschlichen Natur, d. h. sein Begriff schließt aus, daß die menschliche Natur getrennt von der göttlichen oder außerhalb derselben in irgend einer Beziehung persönlich werdend gedacht würde. Seine Persönlichkeit ist schlechthin eine göttlich-menschliche, nirgends eine bloß menschliche. (*ἐνπροσωπία*). Man kann innerhalb der richtigen Schranken von ihm das Wort Centralpersönlichkeit gebrauchen, auf welches H. Dr. Dörner so großes Gewicht legt. D. h. der Begriff des Christus ist die Einigung des göttlichen Lebens nicht mit irgend einer besondern Art menschlichen Lebens, von bestimmtem Temperament, Volksthümlichkeit und Anlagen, sondern mit dem menschlichen Leben als solchem, in dem Punkte, in

¹⁾ Mittheil. 405 der persönliche Geist läßt sich unter einen Artbegriff mit Gott fassen.

welchem alle menschlichen Naturen sich wesensgleich sind. So ist der Christus jedem Menschen wahlverwandt; so kann die durch ihn bestimmte menschliche Gemeinschaft als „neue Menschheit“ sich auf jedes menschliche Wesen ausdehnen. Und da der Christusbegriff nur mit dem Begriffe des Reiches Gottes zusammen entstanden ist und gedacht werden kann, ist der Christus der König dieses Reiches, der zweite Stammvater der Menschheit, der ideale, göttliche Mensch, welcher als Ziel des göttlichen Willens mit der Menschheit dieser und der Natur für Gott vorangeht und ihre Bedingung und Voraussetzung ist, und welcher den allein zureichenden Grund dafür bietet, warum nach Gottes ewigem Willen eine Menschheit gesetzt ist, die sich aus einer natürlichen, durch Sünde, zur geistigen entwickeln sollte.

Etwas eingehender möchte ich von der Lehre von Jesus als dem Christus reden; denn in dieser und ihrer Unterscheidung von der Lehre vom Christus liegt sowohl mein Gegensatz gegen Hrn. Dr. Dorner, als das Hauptgewicht meiner Abhandlung. Andererseits ist meine Uebereinstimmung z. B. mit Dr. Schweizer und vor Allem mit Dr. Ritschl wesentlich in dem Inhalte dieses Abschnitts begründet. Das worauf ich in dieser Lehre den Nachdruck lege, ist ein Doppeltes. Zuerst die Unabhängigkeit der in die Glaubenslehre gehörigen, auf dem Wege des Glaubens gewonnenen Aussagen von den Untersuchungen der Geschichtswissenschaft über das Leben Jesu. Sodann der Unterschied zwischen den Glaubensaussagen über den Christus und dem was aus denselben als Glaubensaussage über Jesus sich wirklich mit dogmatischem Rechte folgern läßt.

In dem ersten Punkte ist mein geehrter Gegner, wie ich vermuthe, sachlich nicht so weit von meiner Meinung entfernt, als er selbst denkt. Ueber Worte zu streiten ist meine Absicht nicht. Und ich habe nie das Recht geleugnet, die moralischen und religiösen Ueberzeugungen, welche ich Glauben nenne, auch Wissen zu nennen, sobald man sie nur von dem exacten Wissen genügend unterscheidet, wenn ich es auch nur für sehr verwirrend halten kann, dasselbe Wort für zwei so verschiedene Dinge zu gebrauchen, — und wenn ich auch in der Dogmatik, die in der Lehre von der Heilsaneignung mit dem Begriffe des Glaubens zu operiren hat, es höchst nothwendig finde, genau zu scheiden, was zum „rechtfertigenden Glauben“ gehört und was in andre Kategorien der Ueberzeugung zu verweisen

ist. Der Sache nach aber drücken eine Reihe von Sätzen in Dr. Dörner's Aufsatz genau die Ansicht aus, welche er bei mir entwickelt finden konnte.¹⁾

Daß ich aber diesen Punkt nachdrücklich und principiell erörtert zu sehen wünsche, das folgt für mich nicht aus einer Furcht vor der Kritik, von der ich mich sehr frei weiß, sondern aus der Einsicht in die vollständige Unmöglichkeit, das, was die innerste Lebensüberzeugung des Menschen begründen und tragen soll, mit der nothwendigen und legitimen Aufgabe historischer Kritik zu verketten. Die Einsicht in diese Unmöglichkeit sollte, wie ich meine, einem Jeden, der sich an der Evangelienkritik und dem Problem des Lebens Jesu versucht hat, ohne weiteren Beweis zu geben sein. Denn daß die wichtigsten und entscheidendsten Fragen in diesem Gebiete noch Generationen lang der Gegenstand unentschiedenen Streites sein werden, ist außerhalb jeder Frage. Wenn der Glaube an Jesus als den Christus oder der Glaube an den Christus, (also die Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums, von der wahren Menschheit und dem Gottesreiche der Sündenvergebung und Erlösung), von dem Ausgange dieser Untersuchungen abhängen sollten, so würde das feste Fundament unsres innern Lebens auf schwankende und unfertige Stützen gelegt werden müssen. Und je besser und tüchtiger die Untersuchungen über das Leben Jesu geführt werden, wie vorzüglich, — trotz mancher Mängel des Buches, — in dem Werke Reims, desto weiter ist ihr Resultat davon entfernt, jenen Glauben von sich aus stützen zu können, — der eben unmittel-

¹⁾ S. 607. „Gesezt, sämtliche Quellen würden in Zweifel gezogen, so ließe zwar die historische Erkenntniß in Macht aus, ein non liquet wäre der letzte Ausspruch der Wissenschaft. Aber ein non liquet ist etwas Anderes, als eine Verurtheilung. Der Glaube könnte auch so entstehen und sich behaupten, um so mehr, als, abgesehen von dem Eindruck, den die Urkunden durch sich selbst machen, die Wirkungen des Glaubens an den Erlöser in der Menschheit zureichend sind, diesen Glauben zu empfehlen.“ S. 578 f. „Das höhere Verständniß, welches das Historische und Ideale in der Einheit schaut, hat von der Forderung abzugeben, daß es jedem Menschen von gesundem Verstande müsse zugänglich sein ohne Weiters- oder Andern andemonstrirt werden können.“ „Ein irgend- wie andemonstrirter Glaube wäre nicht der wahre Glaube.“ „Moralische Gewißheit ist auch eine Gewißheit“. S. 592. 593. „Nicht zufällige Geschichte, nicht Außerlichkeiten, sondern Innerlichkeit die Außerlichkeit geworden ist, nicht Vergangenes, sondern das Unvergangene“, „diese unvergängliche Gestalt der vergangenen Geschichte hat noch Gegenwart, wenn auch zunächst nur latente“, „gewichtiges Geschichtliches“ u.

bar auf dem Jesusbilde der Bibel und auf den Wirkungen Jesu in der Menschheit ruhen muß. Je mehr sie es versuchen, diesen Glauben auf historischem Wege zur Evidenz zu bringen, desto armseliger sind sie als geschichtliche Leistungen, von dem mißglückten Versuche des trefflichen Neander an bis auf unsre Zeit. Es ist also für den, welchem wissenschaftliche Anlage und Bildung gegeben sind, allerdings eine Lebensfrage, seine Glaubensüberzeugung aus diesen Verwicklungen frei zu machen.

Dabei will ich dem Streite um das Leben Jesu durchaus nicht aus dem Wege gehen, aber ich will ihn nicht in die Dogmatik übertragen, sondern wohin er gehört, in Geschichte und Exegese, ich will ihn führen können mit der ruhigen Gewißheit, daß „der wissenschaftliche Streit die innre Thatsache der Offenbarung Niemandem rauben kann, der sie hat“ ¹⁾, und mit der ehrlichen Unbefangenheit des historischen Forschers, — so gewiß ich auch andererseits bin, daß mein Urtheil über die religiöse Bedeutung Jesu als Glaubensresultat mir feststeht. Ob die Aufgabe eines „Lebens Jesu“ überhaupt in dieser Form eine wissenschaftlich richtig gestellte ist, bezweifle ich mit Ritschl sehr; die ganze Art der Quellen verspricht kein genügendes Ergebnis, — und jedenfalls hätte die Theologie in ihrem historischen und exegetischen Theile besser gethan, sich nicht gerade diese Aufgabe zu stellen. Aber der Sache selbst nach ist sie nicht zu umgehen und wenn sie einmal gestellt ist, kann sie nur dann wissenschaftlich gelöst werden, wenn man weiß, daß von der Art ihrer Lösung kein Glaubensinteresse abhängt.

Aus solcher Ueberzeugung heraus hat einst Paulus sein Evangelium von Christus gepredigt, ohne sich um Gewinnung einer genaueren Kunde von Jesu Leben irgend zu bemühen (Gal. 1, 15—18). Aus dem instinctiven Gefühle dieser Sachlage hat die Kirche bis in das vorige Jahrhundert von „Christus“ geredet, ohne das historische Material der drei ersten Evangelien irgendwie bedeutsam zu benutzen. Aus solchem Bewußtsein heraus gibt Schleiermacher seine Glaubenssätze über Christus und seine Wirkungen, ohne einen einzigen Satz aufzustellen, dem das negativste Ergebnis der Kritik des Lebens Jesu seine Gültigkeit entzöge. Und dasselbe gilt von den Aussagen A. Schweizers und vor Allen Ritschls, ohne daß dabei die Glaubensgewißheit von Jesu als dem Christus irgendwie abgeschwächt würde.

¹⁾ Schleiermacher christliche Eth. S. 191. Beil. D.

Aber dogmatisch weitaus wichtiger ist das besonnene Festhalten eines Unterschiedes zwischen den Glaubensaussagen über den Christus und denen über Jesus, welcher durch sein Lebenswerk und als Gründer des Reiches Gottes der Christus geworden ist, eines Unterschiedes, welcher die volle Wahrheit der dem Glauben gewissen höheren Einheit von Jesus und Christus nicht im geringsten beeinträchtigt.

Jesus ist für unsern Glauben der Christus durch sein Werk und vermöge des Bildes der höheren göttlichen Menschheit, welches er als Resultat seines Lebens der Menschheit hinterlassen hat als die zeugende Kraft wesensgleichen Lebens in ihr, und dadurch als Verwirklichung des göttlichen Zweckes mit der Menschheit, des Reiches Gottes. Es ist also zunächst nur der Vollendete, auf Grund des von ihm vollbrachten Werkes, von welchem der Glaube gewiß ist, daß er eins ist mit Christus. Es ist keineswegs darin schon mitbegriffen, daß Jesus auch als fleischlicher, werdender sich mit Christus einfach hätte decken müssen, daß also die Aussagen über Christus ohne Weiteres Anwendung fänden auf diesen irdischen Jesus. Der Vollendete ist es, welchem der Glaube des Paulus gilt. An den Vollendeten erst hat sich überhaupt ein Glaube seiner Jünger geschlossen, der über die Außerlichkeit der jüdischen Messiasvorstellung sich zum christlichen erhoben hätte. Und nur an den Vollendeten kann sich der christliche Glaube der Gemeinde halten, an den, dessen Lebensbild und Lebensarbeit abgeschlossen vor uns liegen und geistig geworden und verklärt in der Menschheit fortwirken.

Was nun aus diesem Glauben für den auf Erden lebenden Jesus folgt, das hat allerdings die Glaubenslehre über ihn auszusagen, — aber auch nur das.

Was zuerst die Entstehung dieses Jesus anbetrifft, so hat die Dogmatik nach christlicher Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt, und des Zustandes der Erfahrungsmenschheit auszusagen, daß 1) das Werden zum Christus nur aus einer einzigartigen sittlich-religiösen Anlage, nicht aus Zufall oder aus dem Verdienste eines gewöhnlich begabten Menschen verstanden werden kann, — also nur aus einer Schöpferthat des Geistes Gottes, in welchem die Kräfte des creatürlichen Lebens beschlossen liegen, — daß 2) diese Anlage nicht als Verstümmelung der Natur, sondern als Kräftigung

des Geistes gedacht werden muß; denn als positive auf Liebe gegründete Herrschaft des Geistes über die Welt, nicht als Verkümmern der Natur, erscheint das menschliche Leben, welches von ihm ausgeht, — und daß 3) im Zusammenhange göttlichen Rathschlusses geschaut, welcher den Zweck mit seinen Mitteln, das Ziel mit der Anlage zusammenfaßt, das Werden dieser Persönlichkeit als Werden des Christus, also als das Ziel der Gottesoffenbarung, das Ruhesfinden und menschliche Wirklichwerden des Logos Gottes, die Schöpfung der neuen göttlichen Menschheit gefaßt werden kann. Daneben hat die Glaubenslehre zu betonen, daß dieses Werden nur im Zusammenhange und als Abschluß der normalen religiösen Entwicklungsgeschichte, also nur in Israel, und „als die Zeit erfüllt war“ stattfinden konnte.¹⁾

Aber die Glaubenslehre hat kein Recht auszusagen 1) daß das Werden Jesu den Proceß der Entstehung vermittelt ehelicher Gemeinschaft ausschließen mußte. Denn jene höhere „Geburt aus dem Geiste“, welche der Geburt vom Weibe gegenübersteht²⁾, hat mit einem Gegensatze gegen den genannten Naturproceß nichts zu thun; nach ihr ist Jesus *ἀριστος* so gut wie *ἀνδρως*³⁾. Eine Geburt vom Weibe allein würde besondre Vollkraft des geistigen Lebens durchaus nicht erklären, am wenigsten nach der biblischen Anschauung¹⁾, höchstens eine Verstümmelung und Ohnmacht der Natur, — aus welcher folgerichtig auch die Unnatur als Grundlage christlicher Sittlichkeit sich ergeben müßte. Und ein Naturproceß, wie er einerseits für Gottes Freiheit schlechtthin durchdringlich zu denken ist, kann andererseits, so sehr er subjectiv im Bewußtsein der Handelnden von Sünde

¹⁾ Mitschl 406. Die Gestalt Christi ist gar nicht zu verstehen, wenn es nicht seine ursprüngliche Eigentümlichkeit ist, daß er in dem Selbstworte Gottes seinen persönlichen Endzweck findet.

²⁾ Matth. 11, 11. Joh. 1, 13. Röm. 1, 3. Neben Joh. 1, 13 ist am reichsten Gal. 4, 23. 29. Während Jemael *κατὰ οἶκον* gezeugt ist, d. h. einfaches Product der natürlichen Bedingungen, ist Isaac *κατὰ πνεῦμα* (*διὰ τῆς ἐπαγγελίας*) gezeugt, d. h. die natürlichen Satteren hätten dazu nicht ausgereicht (Röm. 4, 17 ff.), sondern nur die Kraft der göttlichen Verheißung, also eine Kraft der höheren Welt (im Glauben empfangen) konnte es bewirken. Aber darum erscheint Isaac nicht weniger als Zehn Abrahams und der Sarah.

³⁾ Hebr. 7, 3. ¹⁾ 2. Cor. 11, 3. 1. Tim. 2, 13 f. cf. gen. 3. Job. 7, 29. cf. Calvin instit. II. XIII. 4. neque enim immunem ab omni labe facimus Christum, quia tantum ex matre sit genitus absque viri concubita, sed quia sanctificatus est a Spiritu, ut pura esset generatio et integra, qualis futura erat ante Adae lapsum.

afficirt sein mag, doch als Naturproceß, also auch seinem natürlichen Ergebnisse nach, niemals als sündenbewirkend gedacht werden. Diese ganzen Fragen also sind aus der Glaubenslehre zu verweisen.

Die Glaubenslehre hat 2) kein Recht zu behaupten, daß mit dieser Ausrüstung Jesu das gegeben sein müsse, was man als „wesentliche Unsündlichkeit“ dogmatisch bezeichnen kann. Die Möglichkeit der Führung des Lebens in Einheit mit dem göttlichen Zwecke, und der innere Trieb dazu ist mit „wesentlicher Unsündlichkeit“ durchaus nicht gleichbedeutend, und letztere ist wenigstens mit dem, was Paulus und der Brief an die Hebräer von dem irdischen Christus aussagen, ebenso unverträglich, wie mit einer richtigen Auffassung des Begriffes der Natur überhaupt. Nach Paulus ist Christus „dem Fleische gemäß“ aus dem Samen Davids geboren (Röm. 1, 3. 9, 5), ein Weibgeborener, d. h. auf natürliche Weise entstanden (Gal. 4, 4. cf. Matth. 11, 11. Hiob 14, 1). Damit ist allerdings zunächst nichts Bestimmtes über sein Verhältniß zur Sünde gesagt. Aber ein Zusammenhang mit der „Schwachheit des Fleisches“ liegt doch schon darin. Deutlicher wird das Verhältniß der Fleischeseite Jesu zur Sünde in der absichtlich auf dogmatische Erörterung angelegten Stelle Röm. 8, 3 bestimmt. Da dieselbe in neuester Zeit durch Holsten, Overbeck und Lüdemann in sehr erschöpfender Weise behandelt ist, wird es genügen, die eigne Auffassung unter Voraussetzung jener Darstellungen zu begründen. Zweifellos ist *σὰρξ ἀμαρτία* ein zusammenhängender Begriff und bezeichnet das Fleisch als seinem Wesen nach Sünde hervorrufend ¹⁾. Sollte nun das Attribut *ἀμαρτία* für die Person Jesu von dem Hauptwort *σὰρξ* abgelöst werden, so hätte das unbedingt nicht dadurch geschehen können, daß der ganze Begriff durch das Wort *ἁμολογία*, wie man meint, ungenau gemacht wäre, sondern nur indem das Wort *ἀμαρτία* als in der Ähnlichkeit nicht mitgesetzt bezeichnet würde. Auch aus dem Zusammenhange ergiebt sich dasselbe. Denn da das *κατά* sich deutlich auf das *κατάζωμα* des ersten Verses zurückbezieht, von welchem es heißt, daß es von den in Christo Lebenden hinweggenommen sei, so muß in Jesus eben das vollzogen sein, was dort unnöthig gemacht ist; also muß es auch in Christi Fleisch möglich gewesen sein, die Sünde zu verurtheilen. Nun aber bezeichnet *ἁμολογία*, wie Röm. 1, 23. 5, 14. 6, 5 aufs deutlichste beweisen, überhaupt nicht eine bloße Ähnlichkeit im Gegensatz zur

¹⁾ Gegensatz: *πνεῦμα ἁγίων*.

Gleichheit, sondern ein „Gleichmachen“, eine „Nachbildung“ (Püdemann). Es steht freilich nicht müßig, hier so wenig wie in den andern Stellen¹⁾. Denn es ist die Absicht des Paulus, hervorzuheben, daß diese *σὰρξ ἁμαρτίας* in Christus nicht, wie sonst in den Menschen, nach seinem ursprünglichen Wesen vorhanden, sondern ihm verliehen war, daß er sie nachgebildet empfing; — aber das Wort soll nicht eine Ungleichheit, sondern gerade die Gleichheit von Nachbildung und nachzubildender Sache hervorheben. So liegt allerdings in der Stelle, daß ohne ein höheres geistiges Gegengewicht auch in Jesus die *σὰρξ* nothwendig zur *παράβασις* geführt hätte, daß also in der *σὰρξ* auch für ihn Versuchung begründet lag, die nur ethisch überwunden werden konnte, also keineswegs „wesentliche Unsündlichkeit“, — wie ja auch die Erzählungen der drei ersten Evangelien von Jesu Leiden uns keineswegs in eine über die Möglichkeit der Abweichung erhabene Natur sehen lassen, — während freilich das Johannesevangelium seinen Christus mühelos und wie aus einem höheren Mechanismus heraus das Vollkommene aus sich entwickeln läßt. Dasselbe Urtheil ergibt sich aus Röm. 6, 9 f. Denn wenn aus dieser Stelle folgt, daß über den irdischen Jesus der Tod ein Herrscherrecht (*κυριεύειν*) besaß, und andrerseits nach Röm. 5, 12 f. der Tod ein Recht zu herrschen nur auf Grund der *ἁμαρτία* hat, welche freilich nicht *παράβασις* zu sein braucht, so folgt allerdings, daß Jesus in seinem Fleische auch ein Verhältniß zur Sünde empfing. Nur so erklärt es sich auch, daß er „ein für allemal der Sünde abgestorben nun Gott lebt“, wobei doch der Dativ nicht das eine Mal ein persönliches Verhältniß Jesu, das andre Mal ein bloßes Object seines Handelns bezeichnen kann. Endlich ist die ganze Parallelstellung des Todes Jesu mit der Kreuzigung des alten Menschen nur dann verständlich, wenn auch bei Jesus eine *σὰρξ ἁμαρτίας* und ein „der Sünde Absterben“ vorlag, vor Allem wenn man das *οὗτος* Röm. 6, 11 ins Auge faßt, nach welchem was mit den Gläubigen vorgehen soll, offenbar auch mit Jesus vorge-

¹⁾ Röm. 1, 23: Man hat Gott dem nachgebildet, was das Bild eines sterblichen Menschen etc. ist, — 5, 14 dieselbe Uebertretung kehrt der Natur der Sache nach nicht wieder, also nur in der Nachbildung dieser Uebertretung konnte gesündigt werden, — 6, 5 wir sind nicht in den Tod Christi als eines Einzelnen eingefügt, sondern in ihn als principiellen Vorgang, also der nachgebildet in uns wiederkehrt, cf. Phil. 2, 7. Ap. 9, 7.

gangen sein muß¹⁾. Ganz ebenso ist nach dem Briefe an die Hebräer Christus den fleischlichen Menschen *κατὰ πάντα* gleich geworden. Er hat nicht bloß äußerlich die Erscheinung von Fleisch und Blut angenommen, sondern auch ihr Wesen: Schwachheit, Versuchbarkeit. Er ist versucht worden wie wir. Also nicht bloß von Außen, sondern so daß auch in ihm eine Stimme dem Leiden widersprach und die Freude suchte (2, 18. 4, 14). Er hat die Thränen und Seufzer menschlicher Schwachheit gefühlt, als die schwere Stunde des Leidens an ihn herantrat (5, 7). Er hatte seine Zeit, wo nur der Glaube an das ihm vorgesteckte Ziel (sein Berufsbewußtsein), nicht eigne Stärke, nicht Wissen ihn aufrecht hielt (12, 2). In dieser wahren Theilnahme an der Fleischesnatur liegt auch ein Verhältniß zur Sünde. Freilich daß er keine That sünde, keine Uebertretung begangen hat, das versteht sich für diesen Brief, wie für den gesammten apostolischen Glauben von selbst. Aber wenn es doch von ihm gilt, daß er erst jetzt vollendet ist (5, 9. 7, 28), wenn er einst auch für sich wie für das Volk das Opfer der Angst und Thränen gebracht hat (5, 7 ff. cf. 7, 26. 27)²⁾, wenn es zum Wesen des Hohenpriesters gehört, an der Schwachheit Theil zu nehmen (5, 7), wenn erst Christi zweite Ankunft „ohne Sünde“ sein soll (9, 28), so folgt doch, daß das Fleisch, welches er trug, *σὰς ἐμαρτίας* war, daß so lange er es trug, er auch mit der Macht der Sünde zu thun hatte, daß es auch in ihm seine versuchende Natur bewährte in Scheu vor Leid und Suchen nach Freude, daß es auch ihn, wenn nicht die höhere Macht „unauflöslchen Lebens“ entgegentwirkte, mit Naturnothwendigkeit zur wirklichen Sünde geführt hätte.

Und die Glaubenslehre hat 3) kein Recht, daraus, daß aus dem Gesichtspunkte göttlichen Rathschlusses in dem Werden Jesu die Schöpfung der neuen Menschheit sich verwirklichte, welche eins ist mit der Verwirklichung des göttlichen Lebens im menschlichen, nun den Glaubenssatz aufzustellen, daß der Anfang der Persönlichkeit des irdischen Jesus die Erscheinung eines persönlich präexistenten Göttlichen sei.³⁾

¹⁾ Was Paulus von Christus aus sagt, ist ja Alles nur abgeleitet aus dem, was für ihn aus den Wirkungen Christi in den Gläubigen folgt.

²⁾ Das *τοῦτοῦτον ἔποιον ἡγάλας* muß sich auf beide Acte des Hohenpriesteropfers beziehen.

³⁾ Nitsch 394. Wie von Gott aus die Person Christi geworden und dasjenige geworden ist, als welches sie sich für die ethische und religiöse Erhaltung darbietet, ist kein Gegenstand theologischer Forschung.

Der Christus ist natürlich als Zweck Gottes mit der Menschheit der ewig in Gottes Rath gewollte, welcher der irdischen Menschheit als ihr Ziel und ihre Bedingung in Gott vorausgeht. Aber Jesus kann zunächst nur als der gedacht werden, welcher die Ausrüstung zum Christuswerke und den göttlichen Auftrag dazu mit sich brachte. Der Christus ist das Gestaltgewinnen des ewigen göttlichen Lebens im menschlichen, also das Menschwerden eines Präexistenten, wenn auch nicht einer präexistenten Persönlichkeit. Jesus aber, indem er geboren wird, ist zunächst nur der, welcher Christus werden kann und soll, also in welchem dieses ewige göttliche Leben Gestalt gewinnen will auf ethischem Wege. So lange die Einheit von Jesus und Christus noch als lösbare gedacht werden muß, also bis zur Verklärung, kann von einem Gestaltgewinnen des Göttlichen in ihm nur als von einem werdenden geredet werden. Und das Urtheil, daß dieses Gestaltgewinnen in ihm thatsächlich vorhanden, der Logos fleischgeworden sei, ist bei Johannes, wie bei Paulus und im Hebräerbriege von der Betrachtung des Verklärten aus gefällt, bezieht sich also nicht auf Jesu Geburt, sondern auf sein einheitlich gefaßtes Leben im Zusammenhange seiner Aufgabe.

In Beziehung auf das irdische Leben Jesu folgt aus dem christlichen Glauben, ist also als dogmatischer Satz zu behaupten 1) daß er auf dem Wege sittlicher Arbeit das vollbracht hat, was er nach Gottes Willen zu vollbringen hatte, die Gründung des Reiches Gottes, in welchem das menschliche Leben nicht mehr als der Welt angehörig, sondern als „für Gott lebend“ zum Ausdruck kommt und mit die Gewißheit kindlicher Gemeinschaft mit Gott und weltherrschende, weil weltüberwindende Kraft der Liebe, 2) daß er, in der Kraft der Liebe, welche den göttlichen Zweck mit der Welt als eignen Zweck empfand, auf allen Stufen seines Lebens das nach seinen Verhältnissen und für seine Berufspflicht Angemessene verwirklicht, die Versuchungen, welche dem entgegenstanden, überwunden und sein Leben ausschließlich dem ihm übertragenen höchsten, auf das Ganze der Sittlichkeit gerichteten Berufe ¹⁾ geweiht und demselben Treue gehalten hat. Denn nur wer das von ihm annimmt, kann an ihn als den Christus glauben. Die nothwendigen Narben, welche aus dem Bewußtsein erfolglos gekämpfter sittlicher Conflict in einem religiös-

¹⁾ cf. Ritschl 388. 395.

sittlichen Herzen übrig bleiben mußten, würden das freudige Bewußtsein des Christusberufes nicht gestattet haben, oder hätten wenigstens eine andere Auffassung von dem Wesen des Himmelreiches und seines Bringers hervorrufen müssen, als die von ihm ausgegangene. Wer aber an Jesus als den Christus glaubt, muß dem Bewußtsein Jesu von sich und der Art seines Werkes zustimmen. Es folgt 3), daß Jesus in der erlösenden, ihren Gegensatz überwindenden, Liebe ein menschliches Leben verwirklicht hat, welches göttlichen Inhalt besitzt und darum von der Welt unabhängig im Tode des Leibes nicht überwunden, sondern zu voller und ewiger Lebendigkeit, Wirksamkeit und Vollkommenheit gelangt ist.

Aber eine ganze Reihe von Aussagen, welche der gewöhnlichen Kirchenlehre von Jesus angehören, folgen nicht aus dem christlichen Glauben, dürfen also in der Dogmatik nicht gelehrt werden ¹⁾.

1) Es folgt nicht, daß wir Jesus in der Weise, wie es vom Christus gilt, als eine „centrale“, das individuelle und beschränkte Wesen anderer Menschen nicht theilende Persönlichkeit anzusehen hätten. Indem er den Christusberuf, den „centralen“ ergriff und realisirte, hat er natürlich das Individuelle in seiner Persönlichkeit mehr und mehr dem Centralen dienstbar und als Individuelles für sich selbst gleichgültig gemacht. Und als Vollendeter, wo er eins mit dem Christus geworden ist, ist er für den Glauben nun allerdings der centrale Mensch, das Urbild der neuen göttlichen Menschheit, auf jeden wirkend, jedem wahlverwandt, fähig in Jeden einzugehen und sich jeder Individualität einzufügen, weil er geistig ist. Das Bild seines Lebens, welches er als Ergebniß seiner Thätigkeit der Menschheit eingeprägt hat, kann man ein „centralmenschliches“ nennen, wenn man an dem Ausdruck besonderes Gefallen findet. Natürlich kann auch vom Christus der Ausdruck nicht in jenem abenteuerlichen Sinne gelten, gegen welchen Nitschl (355) mit Recht bemerkt „entweder wird der Gattungsbegriff realistisch als Abstractionseinheit oder nominalistisch als Collectiveinheit gefaßt; immer ist es um die Individualität Christi geschehen“. Wohl aber kann man den Ausdruck in ethischem Sinne gebrauchen. Die Christusaufgabe ist allen andern Berufsarten gegenüber die schlechthin allgemeine, menschliche. Die Christusidee ist

¹⁾ Daß ein Urtheil über die Geschiedtlichkeit der einzelnen Ereignisse, die aus seinem Leben erzählt werden, nicht in die Dogmatik gehört, folgt aus dem vorher Entwickelten.

deshalb die Idee nicht dieses oder jenes menschlichen Lebens in seiner Einheit mit dem göttlichen, sondern des menschlichen Lebens als solchen¹⁾. Aber Jesus als irdischer ist durchaus individuell zu denken, wie ihn ja auch die ältesten Berichte zeichnen. Erst indem er seine Individualität jener centralen Idee zur Verfügung stellt, participirt er an ihrem centralen Wesen, also durch seinen Beruf. Also bis ihm dieser aufging, was der Natur der Sache nach nicht geschehen konnte, ehe eine Menge früherer Stufen religiösen und sittlichen Selbstbewußtseins sich entwickelt hatte, ist keinerlei Grund, ihn anders als um seiner Anlagen willen, die doch auch wieder sehr individuell waren, mit jener Idee in Zusammenhang zu stellen. Und eins mit seinem Berufe ist er doch erst nach Vollbringung desselben, also als Vollendeter. Das ist ja auch die Meinung des Paulus, wenn er Christus den zweiten Adam nennt; denn nicht etwa das, was Christus an sich, abgesehen von seiner irdischen Erscheinung gewesen, sondern was er kraft der die ganze Menschheit neugestaltenden Thätigkeit geworden sei, will Paulus damit sagen. Röm. 5, 14 ff. wird Adam als Bild des zukünftigen bezeichnet; Christus kommt also jedenfalls als der kommen sollende also der geschichtliche in Betracht, nicht als vorweltlicher (außer in Gottes Rathschluß). Und nach V. 15 ruht der ganze Vergleich auf der Gnade, welche durch den Tod Christi erworben ist; nach V. 16 steht dem Falle Adams der Tod Christi als Quelle der Rechtfertigung gegenüber; nach V. 18 ist das *δικαίωμα*, welches in Betracht kommt, die Gerechterklärung, welche in der Auferstehung in Bezug auf Christi Tod geschehen ist, und dem Ungehorsam des Einen wird der Gehorsam des Andern entgegengestellt; auch V. 21 kann nach paulinischem Sprachgebrauche die „Gerechtigkeit“ nur die in Christi Tode erworbene sein. Also ist Christus der zweite Adam vermöge seines Werkes, als der verklärte Vollender desselben. — Ganz dasselbe Ergebnis folgt, wenn es 1 Cor. 15, 20 ff. heißt „denn wie durch einen Menschen der Tod, so ist auch durch einen Menschen die Auferstehung der Todten; denn wie sie in Adam Alle sterben, so werden auch in Christus Alle lebendig gemacht werden;“ denn deutlich ist hier von dem Auferstandenen die Rede. So

¹⁾ Nur möchte ich mich gegen Dorners Behauptung verwahren, daß die göttliche und menschliche Liebe für alle Gebiete das Entscheidende und die Vollendung verbürgende ist. Das ist durchaus nicht der Fall Kunst, Staatsleben.)

kann auch V. 45 nur das aussagen wollen, wenn es heißt „es ist geschrieben: es ward der erste Mensch Adam zur „lebenden Seele“, der letzte Adam „zum lebendigmachenden Geiste“. Aber nicht ist das Erste das Geistige, sondern das Seelische, dann das Geistige“. Der ganze Nachdruck ruht ja hier auf der Reihenfolge und kein ἑταροκόνη schränkt das darauf ein, daß der Geistige zwar zuerst war, aber zuletzt erschien; auch zeigt ja die Rückbeziehung auf die Auferstehungsleiber, daß Christus als der Auferstandene der zweite Adam heißt. — Diese klaren Stellen müssen für die an sich weniger deutliche Stelle entscheiden, welche unmittelbar an die zuletztgenannte anschließt. Denn wenn man sich in dem Sage „der erste Mensch ist aus der Erde, irden, der zweite Mensch (der Herr) aus dem Himmel,“ auch über die Zahlen wegsetzen und an die hellenistische Auslegung von Gen. 1 und 2 denkend den „zweiten“ Menschen als den seinem Wesen nach „ersten“ den „Logos“ verstehen wollte, so entscheidet der Zusammenhang dagegen. Auch V. 49, wo es heißt, daß wir das Bild des himmlischen tragen werden, beweist für die Beziehung auf den verklärten Herrn, der weil seine Form nicht mehr aus der σὰρξ sondern aus dem πνεῦμα, aus der δόξα ist, „aus dem Himmel“ genannt wird im Gegensatz zu ἐκ γῆς. — Und ganz im gleichen Sinne nennt Paulus den Verklärten „den Geist“ (2 Cor. 3, 17, 18 cf. 1 Cor. 6, 17) als den, welcher nach Form und Inhalt nun der Substanz göttlichen Lebens allein noch angehört, deshalb in den Seinen sein kann¹⁾, wie die Seinen mit ihrem Leben in ihm²⁾. Das ist ja zugleich entscheidend für die christliche Sittlichkeit, die nur weil sie auf den Verklärten zurückgeht, nicht gesetzliches (mönchisches) Nachahmen eines Individuums, sondern Aufnehmen des in demselben entfalteten Geistes ist, und damit nicht mehr gesetzlich, sondern frei und individuell.

Es folgt 2) aus dem christlichen Glauben nicht, daß eine wesentliche Unschuldigkeit, — wie sie in der Geburt nicht gegeben sein konnte, — in irgend einem Zeitraum des irdischen Lebens Jesu angenommen werden müßte. Denn so lange die σὰρξ ἡμαρτίας, d. h. die materielle menschliche Natur mit ihren animalischen Trieben, in ihm

¹⁾ Gal. 1, 16. 2. Cor. 13, 3.

²⁾ z. B. Röm. 8, 1, 5, 11, 9, 1, 15, 1. 1. Cor. 15, 31. 1, 2, 4, 10, 15, 18. 2. Cor. 12, 12, 19.

vorhanden war, — also bis zum Tode, — konnte die in wirklicher, auch innerlicher, Versuchung sich bezeugende Beziehung zur Sünde nicht aufhören, ja sie mußte sich den immer größeren Anforderungen des Christusberufes gegenüber steigern, während freilich auch die pneumatische Kraft sich nicht bloß durch das Ausreifen der Persönlichkeit und die Ergebnisse der persönlichen Zucht, sondern vor Allem auch durch die Größe des nun völlig ihm aufgegangenen Berufes steigern mußte. Gut in dem Sinne der unwandelbaren Güte Gottes, vollendet, *zōois hēgētiās* im Sinne des Hebräerbriefes war er nicht. Wenn Herr Dr. Dörner in früheren Äußerungen eine gewisse Möglichkeit der beiden Naturen für das Erdenleben Christi annahm, so wird man besser sagen: bis zum Tode war die Einheit von Jesus und Christus noch nicht schlechthin unlösbar ¹⁾; es war die Möglichkeit vorhanden, daß Jesus von Nazareth nicht Christus würde, in welchem Falle wir freilich Nichts über ihn auszusagen hätten. Daß *sub specie aeternitatis* betrachtet das Geschehene als von Ewigkeit her vollendetes gefaßt werden kann, und daß wir hier nicht von einem Zufall reden, ist ganz richtig. Aber die Aussagen über Jesus sind nicht vom Gesichtspunkte des göttlichen Rathschlusses, sondern von dem des zeitlichen und zwar frei sittlichen Werdens aus aufzustellen. Eine übertriebene und schwärmerische Sündenlehre, für welche die Natur mit ihren Trieben und die Neigung der Seele, auf dieselben einzugehen, schon Sünde ist, würde freilich bei dieser Auffassung die „Sündlosigkeit“ Jesu überhaupt nicht fest haltenkönnen. Für die biblische Sündenlehre aber, vor Allem für die Jesu selbst, erfordert die Sündlosigkeit nur das aus dem Gesichtspunkte der erlösenden Liebe beharrlich festgehaltene Wollen des göttlichen Zwecks. Und in diesem Sinne sind wir im Glauben gewiß, daß Jesus sündlos war, weil er der Christus geworden ist. Eine „Anstrengungslosigkeit“ aber, wie sie z. B. Schleiermacher in der christlichen Ethik für die sittlichen Leistungen Christi fingirt, steht mit den Schilderungen der Synoptiker von Gethsemane und Golgatha in schroffem Gegensatz ²⁾. Vielmehr zeigt

¹⁾ Nicht 391. Wäre er einer Versuchung unterlegen, so hätte er wegen der Unge störtheit seines individuellen Daseins seinen Beruf daran gegeben.

²⁾ Anders ist es bei Johannes, von dem schon Trigenes herausgeführt hat, daß er, weil er die göttliche Natur des Erleiers (den Christus) schildern wolle, absichtlich die Versuchung und das Gebet auf Gethsemane weggelassen habe.

seine Gebetsgemeinschaft mit Gott überhaupt, vor Allem in den letzten Stunden, sehr entschiedene „Anstrengung“ sittlicher Art.

Am wenigsten folgt 3) aus dem christlichen Glauben, daß wir in Jesu irdischer Persönlichkeit ein Wissen oder Können absoluter Art annehmen müßten. Ich rede dabei nicht von den Prädicaten der Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht. Denn diese sind, wie ich hervorhob, auch in den Christusbegriff nur durch einen Fehler hineingekommen, durch Hineintragung dessen was von dem göttlichen Leben als schlechthin überweltlichem gilt in dasselbe, wie es innerweltlich offenbar werden will. Aber auch das was in dieser Beziehung von dem Christus wirklich gilt, kann nicht ohne Weiteres auf den irdischen Jesus übertragen werden. Daraus daß er Christus geworden ist, folgt wohl vollendete religiös-sittliche Genialität, für welche das Vernein auf diesem Gebiete mehr ein Erwachen des Eigenthümlichen als ein Aneignen des Fremden war, und an welcher sittlich oder religiös Verflümmertes und Verzerrtes von selbst abgleiten mußte; es folgt ein spontanes Erwachen des Bewußtseins von einem einzigartigen Verhältnisse zu Gott und einem einzigartigen Berufe, welches sich immer mehr bis zum Bewußtsein des Christusberufes steigerte; es folgt ein Verständniß des wahrhaft Göttlichen, welches in der Religion und in den heiligen Schriften seines Volkes ihm entgegentrat, wie es nicht mehr dem Schriftgelehrten, sondern dem Propheten zukommt. Aber daß er sonst anders gelernt haben sollte als Andere, und frei davon gewesen wäre, auch Falsches als richtig zu lernen, wenn es in seiner Zeit für richtig galt, das folgt keineswegs. Und davon konnte nur das wirklich religiöse und sittliche Leben, nicht seine „theologische oder juristische Ausbildung“ ausgenommen sein ¹⁾. Und ebenso folgt aus der Gewißheit, daß Jesus der Christus geworden ist, daß er eine Macht des Geistes, des Gebetslebens, der Wirkung auf Anderer Seele und Leib besessen hat, wie sie zur Ausrüstung des höchsten prophetischen Mannes in seinem Volke und zu seiner Zeit gehörten, und wie sie für ihn selbst nothwendig waren, wenn er innerlich seines Berufes, der Christus zu sein, gewiß werden sollte, also Wunderkraft im allgemeinen biblischen Sinne des Wortes. Aber daß

¹⁾ cf. Mittheil 358. Die religiöse Würde Christi hängt nicht ab von der Vollständigkeit und Sünderlosigkeit seines ethischen Gesichtskreises, welche allerdings nicht vorhanden war, wenn man die ethischen Erkenntnisse Christi mit einem Systeme heutigen Tages vergleicht. cf. Matth. 16, 28. 24, 34.

sein Können irgendwie andre Grenzen gehabt haben müßte, als die der Menschen seiner Zeit, das auszusagen, liegt nicht die leiseste Verächtigung vor, — wie es auch aus dem Bilde seines Lebens bei den Synoptikern nicht hervorgeht.

Aussagen also, welche unter diese Gesichtspunkte fallen, über Jesus als irdischen aufzustellen, hat die Dogmatik kein Recht. Und dieses Erdenleben Jesu, allerdings an der Christusidee und an dem göttlichen Rathschlusse mit Jesu gemessen eine Erniedrigung, ist für die Aussagen über Jesus nur eine Niedrigkeit, ein Werden Jesu zum Christus. Erniedrigung könnte man nur nennen, daß er in Berufstreue den schmalen Weg dem breiten vorzog; aber das ist von ethischem Gesichtspunkte grade seine Hoheit, seine Herrschaft über die Welt.

In Beziehung auf den verkörperten Jesus hat die Dogmatik auszusagen, daß in ihm die Lösbarkeit von Jesus und Christus beendet ist, daß Jesus eins geworden ist mit seinem Verufe. Er bleibt natürlich eine einzelne Persönlichkeit, was ihn selbst anbetrifft. Aber nicht mehr eine materielle und irdische, also nicht mehr an die Schranken und Grenzen des animalischen Lebens gebunden. Seine Individualität ist in seinen centralen Beruf aufgegangen. Er ist nicht mehr außerhalb des Christus, der Christus nicht mehr außerhalb Jesu. Er ist deshalb der König des Gottesreiches, das Haupt seines Leibes, in Allen wohnend und Gestalt gewinnend. Er ist nicht bloß Herr, sondern *θεός*, in dem Sinne des griechischen Wortes, welches biegsamer ist, als das deutsche „Gott.“ Er ist eben menschliches Leben, zu überweltlicher, weltbeherrschender, schlechthin nicht mehr mit weltlichem Maße zu messender Würde und Bedeutung gelangt. Und indem im Gottesreiche sein Leben in der Vielheit der Individuen Gestalt gewinnt, wird auch seine „Gottheit“ in denselben zur Wirklichkeit; eine neue Menschheit wird aus ihm, welcher das Prädicat „göttlicher Menschheit“ gebührt, und welche dieses Prädicat als Ziel ihres Erdenlebens zu erwarten hat. Denn dieses Vergottetwerden der menschlichen Natur ist es ja, auf welches das Christuswerk hinzielt, und welches den Aussagen über Jesu „Gottheit“ überhaupt erst dogmatische Bedeutung gibt¹⁾.

¹⁾ cf. Ritschl E. 340. 350. 352. Daß die alte Kirchenlehre in ihren Aussagen von der Gottheit Christi diese Gesichtspunkte verfolgte, ist in meiner Ab-

Was wir als Christen an christlichem Leben und christlicher Heilsgewißheit in uns tragen, das stammt uns ja aus Jesu als dem Verklärten. Zwar ist es das Resultat seines irdischen Lebens und Werkes, aber eben das Resultat, also wie es erst der Vollendete geben konnte. Also gelten unsere dogmatischen Schlüsse von den Wirkungen Jesu auf seine Persönlichkeit erst für den Verklärten, den, welcher den Lohn und das Ergebniß seiner Lebensarbeit empfangen hat, den, von welchem nun gilt, daß der heiligende und erlösende Geist Gottes in der Menschheit als sein Geist bestimmt ist, — denn der heilige Geist war noch nicht ehe Jesus verklärt ward (Joh. 7, 39). Zwar folgt aus der richtigen Lehre vom Christus, daß wir das Offenbarungsleben Gottes für die Welt auch jetzt nicht an die Lebensform des Menschen Jesus gebunden und auf sie beschränkt zu denken haben; ja auch für die irdische Natur und für die noch nicht in das Gottesreich eingegangene Menschheit gilt es, daß sie die Wirkungen und Offenbarungen Gottes nicht durch Jesus erfahren.¹⁾ Aber für die Glieder des Reiches Gottes auf Erden ist das sich offenbarende Leben Gottes nirgends zu finden als in Christo Jesu; aus ihm haben sie es zu nehmen und zu erbitten. Und zuletzt muß sich an ihm, als dem wahren Ausdrucke göttlichen Lebens im menschlichen, scheiden, was in der Menschheit göttlichen Lebens fähig ist, und was nicht. Die Vollendung der sittlichen und religiösen Geschichte der Menschheit muß seine Offenbarung, die letzte Entscheidung sein Richterwerk sein.

Aber wir haben nicht das Recht, auszusagen, daß der verklärte Jesus dem einen Gott gleich geworden und gleich zu achten sei. Er ist die menschliche Verwirklichung dieses einen Gottes, also das ewig gewollte und geliebte Ziel, auf welches Gott diese Mensch-

handlung über die Christologie des Origenes (Protest. Jahrb. 2. u. 3), sowie in der Dissertation von Hermann: *Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda* 1875 zu vergleichen.

¹⁾ Für das Neue Testament, welchem der Mensch das allein in Betracht kommende animalische Vernunftwesen, die Erde der Weltmittelpunkt ist, gilt die Wirksamkeit Gottes durch Jesus natürlich als schlechtbin allgemein kosmische. Die Engel als bloße Diener im Gottesreiche sind Diener des Königs dieses Reiches. Aber die Dogmatik, so gewiß auch sie nur vom Standpunkte der Menschheit und der Erde aus zu lehren hat, darf doch nicht vergessen, daß die richtige wissenschaftliche Weltanschauung nicht geocentrisch ist.

heit schuf. Aber Gott bleibt sein Gott und sein Haupt ¹⁾, und wenn sich ihm alle Kniee beugen sollen, so geschieht das nach dem Willen Gottes und zur Ehre Gottes (Phil. 2, 6 ff.). Und diesem Gott gegenüber ist er der Anfänger einer Menschheit, welche durch ihn auch in den andern Menschen verwirklicht werden soll. Er ist das Haupt seines Leibes, — aber auch der erste unter vielen Brüdern ²⁾. Und je mehr Gottes Ziel sich in Allen verwirklicht, je mehr sie „ihm gleich sein werden“ ³⁾, desto mehr wird Jesu Einzigkeit ihren innern Grund verlieren. Wenn Gott Alles in Allen sein kann, dann übergibt Jesus ihm die Herrschaft; dann hört er auf, in anderer Weise als seine Brüder göttlich menschliches Leben in sich zu tragen und es ihnen durch sich zugänglich zu machen, 1. Cor. 15, 28. Aber das ist nicht Minderung seiner Bedeutung. Sein Leben ist es ja, das dann in Allen Gestalt gewonnen hat; aus ihm stammt alle Seligkeit, die im Gottesreiche gekostet wird. Was er mit Blut und Thränen gesäet hat, ist dann aufgegangen zur Erndte einer göttlichen Menschheit, welche sein Werk ist.

Daß dieser Nachdruck, den ich auf den Unterschied des vollendeten Jesus von dem werdenden lege, nur der getreue Ausdruck des im Neuen Testament in allen Lehrbegriffen unermüdet betonten Glaubenssages ist, daß erst „aus der Auferstehung der Todten“ Gott ihn zum Herrn und Christus gemacht, ihm den Namen über alle Namen gegeben, ihn zum Sohn Gottes in Macht erhöht hat, daß das der Lohn des Gehorsams und des Leidens war, durch welche er das große Gotteswerk vollbracht hat, und daß er auf diesen Lohn glaubend ausgeschaut hat, das mag ich hier um so weniger im Einzelnen wiederholen, als ich es an anderer Stelle sehr eingehend bewiesen habe ⁴⁾. Ich begnüge mich, die entscheidendsten Stellen aus den verschiedenen Lehrbegriffen hier anzuführen. Matth. 19, 28. 18, 20. 28, 18. 20. Act. 2, 34 ff. 5, 31. 7, 56. Apof. 3, 12. 14. 21. 2, 17. 27. 19, 25.

¹⁾ Marc. 12, 29. Matth. 28, 18. Act. 2, 36. 5, 31. Apof. 3, 12. 19, 15. Hebr. 3, 2. Joh. 20, 17. cf. 11, 28. 2, 16. 4, 10. 16. 17. 32. 1. Cor. 11, 3. Eph. 1, 17. 2c.

²⁾ Hebr. 2, 11. 17. f. Joh. 20, 17. cf. 15, 15. Röm. 8, 29.

³⁾ 1. Joh. 3, 2.

⁴⁾ Röm. 9, 5. in exegetischer, kritischer und biblisch-theologischer Beziehung erklärt, Jahrb. f. deutsche Theol. XIII, S. 485. ff.

Hebr. 1, 4. 5. 9. 14. 5, 5. cf. 2, 9. 3, 3. 5, 9. f. 6, 20. 7, 15. 26. 28. 8, 1. 9, 4. 10, 12. 12, 2. Joh. 14, 28. 16, 4—32. 20, 17. Röm. 1, 3. 14, 9. 6, 9. Col. 1, 17 ff. Daß das Johannesevangelium, welches überall aus dem Gesichtspunkte der ewigen Bestimmung und des ewigen Wesensinhaltes des Christus redet, diesen Gesichtspunkt der Vollendung schon in das Werden des Irdischen überträgt, gestehe ich zu. Dagegen wird die Bedeutung der einzigen ähnlichen Stelle aus den Synoptikern, Matth. 11, 27 ff. nachher im Zusammenhange berücksichtigt werden. Jedenfalls bleibt auch bei meiner Anschauung die thatsächliche Erscheinung des Idealen, auf welche Herr Dr. Dorner so großes Gewicht legt. Nur wird sie zu einer Thatsache der geistigen Welt, nicht der materiellen, — und das entspricht vollkommen dem Umstande, daß wir sie geistig aufnehmen sollen, nicht als äußerlich gesetzliches Vorbild, sondern als treibende Kraft, — und daß wir eben Christus den Auferstandenen als Bürgschaft unserer Auferstehung uns aneignen sollen und nicht hoffen dürfen, im materiellen Zustande dieses Christusleben völlig in uns zu erleben. Die Bedeutung des Erdenlebens Jesu aber und seines Werkes, der Gründung des Gottesreiches, bleibt bei dieser Auffassung vollkommen gewahrt. Denn dieses Erdenleben und dieses Werk als vollendete, als gewordene, sind es ja, vermittelt deren der Verklärte auf uns wirkt. Und so sind sie es, durch welche er der Christus, der König des Gottesreiches ist.

Nur einen Punkt giebt es, welcher mit dem Scheine des Rechtes von meinem geehrten Gegner gegen solche Anschauung geltend gemacht ist. Der Heilswerth des Todes Christi scheint darauf zu ruhen, daß schon in dem Sterbenden, also vor seiner Verklärung, eine göttliche Persönlichkeit mitwirkend gedacht wird, um den Werth der Leistung an Gott in diesem Tode zu gewährleisten, und um die Schwere dieses Leidens, welches der Summe der Strafen der Menschheit gleichkommen soll, überhaupt ertragen zu können. Ich gebe auch bereitwillig zu, daß weder die Theorie Anselms, welcher ja sein Deus homo auf sie baut, noch die alt-lutherische Veröhnungslehre mit meiner Darstellung vereinbar wäre, — ja daß wenn es sich im Tode Christi um eine Leistung für Gott handelte, die seine Gesinnung zu wandeln oder seiner Ehre genugzuthun hätte, meine Auffassung unhaltbar wäre. Es folgt daraus nur, daß überhaupt die Christologie sich nicht anders darstellen läßt, als von den Wirkungen aus,

welche der Christ von Christus erwartet und begehrt. Daß aber die auf juristische Auffassung des Verhältnisses der Sünder zu Gott begründeten Versöhnungstheorien hinfällig sind für die religiöse Auffassung des Verhältnisses des Gottes, welcher die Liebe ist, zu der Menschheit, die er für den Zweck des Gottesreiches geschaffen, und zwar als „fleischliche“ Menschheit geschaffen hat, — das habe ich selbst mehrere Male zu zeigen versucht ¹⁾, und glaube jetzt nach Ritschls classischem Buche wenigstens nicht nöthig zu haben, zu entwickeln, daß sie weder mit Jesu Lehre, noch mit Paulus oder Johannes übereinstimmen, noch in der alten Kirche geglaubt wurden, noch selbst im Mittelalter herrschend gewesen sind. Jedenfalls sind die Auffassungen, wie sie von Schleiermacher und von der Schule Kants ausgegangen sind, sämmtlich nicht der Art, eine Christologie zu fordern, welche über die von mir gezogenen Grenzen hinausginge. Denn in ihnen handelt es sich nur darum, daß uns in Jesus als dem Christus eine göttliche Form des menschlichen Lebens entgegentritt, welche gemeinschaftsstiftend geworden ist und in ihre Seligkeit aufnimmt, sowie ihre Kraft mittheilt, wo man in innere Gemeinschaft mit ihr eintritt. Die irdischen Thaten Jesu, mit Einschluß seines Todes, sind nur die nothwendige Vorbedingung, das berufstreue Handeln und Leiden, welche das göttliche Leben in Jesu zur Erscheinung brachten und Jesum befähigten, gemeinschaftsstiftend zu wirken. Und mit Recht stellt Ritschl jener juristischen Theorie den Satz entgegen: „diese Theorie über das Leiden Christi ist aus willkürlichen Voraussetzungen über die ursprüngliche göttliche Weltordnung entsprungen, welche rechtlicher und nicht religiöser Art sind.“ (417).

In Wirklichkeit handelt es sich in der Versöhnungslehre nicht um eine „Aenderung in Gottes Anschauung von der Welt“, wie Dr. Dorner (598) meint, sondern um eine (zunächst principielle) Aenderung der Menschheit, um die Herstellung einer „vor Gott gerechten“ Menschheit in Jesu als dem Christus, welche kraft seines Werkes gemeinschaftsstiftend wird, so daß man im Glauben ihr Glied werden kann. Gegenüber den Gliedern einer solchen Menschheit muß das unveränderlich heilige Urtheil Gottes gerechtsprechend lauten. Und daß die Glieder derselben noch faktisch Antheil an der natürlichen Menschheit haben, kann für Gott, der

¹⁾ „Der Begriff des stellvertretenden Leidens“, Basel 1864. „Zur Versöhnungslehre“, Separatabdruck aus dem Kirchenblatt, Zürich 1868.

den Gesamtproceß mit seinem Ziele in Christus sieht, nicht mehr trennend, also für die Menschen nicht mehr verdamnend, das Rindschaftsgefühl lähmend, dem Herrschaftsgebiete der Welt hingebend wirken. Die Herstellung der „göttlichen Menschheit“ als gemeinschaftsstiftend ist das Christuswerk, und alles Einzelne im Leben Jesu hat nur als Bedingung dieses Christuswerkes Bedeutung.

Daß aber jede Veröhnungslehre falsch sein muß, welche eine andere Christologie fordern würde, das folgt für den, welchem das Alte Testament wirkliche vorbereitende Offenbarung ist, von selbst. Wo ist in der Veröhnungsgewißheit der Propheten und Psalmsänger Raum für eine Christuspersönlichkeit, welche Gottes Ehre genugthun oder die Strafen der Menschheit erleiden müßte? Wären nicht Stellen wie Ps. 32. 40. 51. oder Jes. 1, 18. durchaus irreführend, ja geradezu in verderbliche Sicherheit einwiegend, wenn Gott nicht gegenüber einer ihm in Glauben und Liebe verbundenen, zum Gottesreiche werdenden, Menschheit aus Gnaden Sünde vergeben könnte, ohne daß erst ein Gott, der Mensch geworden, die Sünden büßend Gottes Ehre oder Gerechtigkeit genüge? Und wenn man auf die Opfer des Alten Testaments hinweisen will, — wäre denn etwa im Exile keine Sündenvergebung gewesen und wären dann nicht gerade die herrlichsten prophetischen Aussagen, welche betonen, daß Gott solche Opfer nicht brauche noch fordere, ein Rückschritt und eine Füge, statt prophetischer Fortbildung? Oder wo ist in der Alttestamentlichen Hoffnung auf ein vollendetes Reich Gottes, in welchem Rindsfreundigkeit und Sündenvergebung herrschen sollen, auch nur eine Hindeutung darauf, daß ein Sühn- oder Strafleiden des Messias, und zwar als eines metaphysisch göttlichen, diese Sündenvergebung erkaufen müsse? Denn auch Jes. 53 handelt jedenfalls nur von der hochherzigen Selbstaufopferung sittlicher Art, welche die Kraft zur Herstellung besserer Zukunft in sich trägt¹⁾, nicht von einem Strafleiden, welches der Ehre Gottes oder der „Weltordnung“ genug zu thun hätte. Es ist im ganzen Alten Testamente dieselbe Gewißheit, welche Jesus im Unservater lehrt, daß die Menschheit als zum Reiche Gottes werdende und wenn sie das göttliche Motiv der Liebe als zweckbestimmend in sich aufgenommen hat, Sündenvergebung von Gott erbitten und erwarten darf.

¹⁾ cf. meine N. T. Theologie, Bd. 2. S. 194 ff. 236. und „der Begriff des stellvertretenden Leidens.“

Daß aber die ganze Art, wie ich die Aussagen über Jesus als den Christus von den Erzählungen über Jesus von Nazareth getrennt, und die Aussagen über Jesus den irdischen von den Aussagen über „Christus“ unterschieden habe, den Absichten Jesu selbst vollkommen entspricht, soll zum Schlusse an dem „Zeugnisse Jesu von sich als dem Christus“ nachgewiesen werden.

Für Jesus ist seine äußerliche Individualität durchaus nicht von entscheidender Bedeutung für das Gottesreich und die Frömmigkeit der Seinen. Nirgends hat er seinen Jüngern oder dem Volke als Bedingung des Eingangs in das Himmelreich ein bestimmtes Wissen von dem gestellt, was er erlebt oder gethan; von den 30 Jahren vor seinem öffentlichen Auftreten, von seiner innern und äußern Entwicklung, hat er in solchem religiösen Zusammenhange nie gesprochen, — noch weniger von seiner Geburt oder den Umständen, welche sie begleitet. Hat doch selbst die christliche Sage den größten Theil dieser Zeit unausgefüllt gelassen. Die äußern Verhältnisse und Zusammenhänge, in denen er lebte, sind ihm gleichgültig für die große Sache Gottes. Nicht der Leib, der ihn getragen, ist selig, sondern, wer Gottes Wort hört und bewahrt (Luc. 11, 27), Mutter und Brüder sind für ihn, die den Willen seines himmlischen Vaters thun (Matth. 12, 49 f.). Wer zu ihm Herr Herr sagt, ohne Gottes Willen zu thun, ist dadurch dem Himmelreiche nicht näher (Matth. 7, 21). Wer in seinem Namen Teufel ausgetrieben und geweissagt hat, ist damit ebensowenig schon ein Kind des Gottesreichs, als wer sich darauf beruft, daß er mit Jesu gegessen und ihm zugehört habe (Matth. 7, 22 cf. Luc. 6, 49. 13, 22). Die Seinen sollen ihre guten Werke thun, nicht damit er gepriesen werde, sondern der Vater im Himmel (Matth. 5, 16), und ihn lästern, ist nicht schon Västung gegen den Geist der wahren Religion (Matth. 12, 32).

So ist Jesus von religiöser Bedeutung nicht als einzelnes Individuum mit seinen einzelnen Erlebnissen, sondern als Bringer des Himmelreiches, als Offenbarer des Gotteswillens, als der, welcher in sich eine neue höhere Weise des Menschenlebens trägt, deren Mittelpunkt die erlösende Liebe und die Freiheit von der Welt sind, und welcher dieses in ihm Liegende zum Ausgangspunkt eines geistigen Gemeinwesens, des Reiches Gottes zu machen strebt, also nicht nach seinem äußern Leben, sondern nach dem ewigen Gehalte seines innern Lebens.

Und indem Jesus in dem angedeuteten Sinne seine Person zum Mittelpunkt seiner Religion macht, hat er Nichts versäumt, um stets in's Gedächtniß zu rufen, daß er dadurch weder die Stellung des Menschen zu Gott noch die Grenzen der Menschheit überschreiten wolle.

Gott ist ihm wie jedem Menschen, sein Gott und Herr; ihn vom ganzen Herzen zu lieben ist auch für Jesus das größte Gebot und er hat besonders gern die Schriftstelle gebraucht, in welcher Gottes Einheit betont wird, die natürlich auch ihm selbst, dem menschlichen Redner gegenüber, gilt¹⁾. Auch ihm ist im Gesetze vorgeschrieben, Gott, seinen Herrn allein anzubeten und ihn nicht zu versuchen (Matth. 4, 4 ff.), — wie er die Verheißung, daß der Mensch nicht von Brod allein lebt, ebenfalls auf sich anwendet. Gott ist ihm der Weinbergsbefitzer, er der Gärtner (Luc. 13, 6). Er hat sich im Gebete als frommer Sohn der Menschheit in jeder Lage seines Lebens zu Gott gewendet, auch mit dem Gebete der Angst und des Schmerzes der Gottverlassenheit auf Gethsemane und Golgatha.

Er hat die Grenzen der Menschheit für seine Macht wie für sein Wissen anerkannt. Vor der Taufe auf Golgatha bangt ihm. Nicht er hat die Plätze im Gottesreiche zu vergeben, sondern denen es von seinem Vater bereitet ist. Er will den Seinen das Reich nur so verleihen, wie es der Vater ihm verordnet hat, sie senden, wie er gesendet ist²⁾. Zeit und Stunde der Vollendung weiß nicht er, sondern nur der Vater (Marc. 13, 32). Ja wie er im Gebete auf Gethsemane zwischen seinem individuellen Willen und dem des Vaters unterscheidet, und nur im frei sittlichen Gehorsame des Gottesknechtes beide vereinigen kann, so hat er das Prädicat „gut“ von sich abgewiesen³⁾, — weil es, im Unterschiede von dem Worte „gerecht“, das er gewiß nicht abgewiesen hätte, die mit irdisch menschlichem Leben unverträgliche Freiheit von Bedürfniß und Schranke, von Schwäche des Fleisches und von dem Triebe der ausschließenden Selbstbewahrung in sich schließt.

¹⁾ Matth. 4, 4—10. 22, 34. Luc. 10, 27. Marc. 12, 2.

²⁾ Luc. 22, 29. 12, 50. Matth. 10, 23.

³⁾ Matth. 19, 16. ff. cf. Luc. 18, 18. Marc. 10, 17. (Der Unterschied der Versarten beeinflusst den Sinn nicht. Für den Unterschied von צדיק und טוב cf. Röm. 5, 7.)

Und nirgends findet sich auch nur die leiseste Andeutung, daß er dächte, vor seiner irdischen Existenz eine andre persönliche Existenz göttlicher Art geführt zu haben. Er ist von Gott gekommen und gesendet, wie auch die Propheten und Johannes. Er wird zum Vater gehen, nicht zurückkehren, wie das auch den Seinen verheißen ist. Wohl weiß er, daß sich die Frommen des alten Bundes gesehnt haben zu schauen, was die Jünger sehen, — weil er sich als den Vollen- der des Gottesreiches weiß. Er kann lehren, daß Gott vom Anbe- ginne an die Ehe als unauflöslich gewollt habe, daß die Engel vor Gott stehen u., — aber wie ein Offenbarungsträger und Prophet religiöse Wahrheiten lehrt, nicht aus (Gedächtnis-) Erinnerung ¹⁾).

Und wenn Jesus in dem bekannten Streite mit den Schriftge- lehrten ²⁾ dem Begriffe des Davidssohnes den höheren des Herrn Davids entgegengestellt, so ist das einerseits nicht Aussage über sich, sondern über den „Christus“, also an sich nicht unmittelbar hier zu benutzen. Aber auch in dieser Stelle, so wenig sie etwa die messianische Bedeutung des 110. Psalms bestreiten, oder die davidische Abkunft des Messias als etwas Unwesentliches hinstellen soll ³⁾, will er doch seinen Gegnern jedenfalls nur sagen, daß nicht die äußerlich nationale und theokratische Würde das eigentliche Wesen des Christusberufes sei, sondern etwas viel Höheres. Wie er von sich selbst sagt, daß in ihm als dem Christus mehr sei als Jona, Salomo, ja als der Tempel, also mehr und wahrere Offenbarung und Gottesgegenwart als in den Männern und Formen der alttestamentlichen Offenbarung, so sagt er hier vom Christus, daß er einzigartig erhaben sei über David, ein Gottessohn im sittlich religiösen Sinne, nicht bloß im theokrati-

¹⁾ Matth. 11, 18, 13, 17, 15, 24, 18, 10, 19, 8, 25, 34, 26, 64. cf. Reim Leben Jesu Bd. 2. 392 f.

²⁾ Matth. 22, 41 ff.

³⁾ An sich könnte das eher sein, als das erste. Jesus hätte, wissend, daß er nicht von David stammte, und daß er doch Christus sei, die Differenz beider Begriffe aufzeigen können. Die Genealogien und die Art, wie Paulus und der Brief an die Hebräer aus alttestamentlichen Stellen Jesu Davidische Abstammung als Axiom ansehen, würde dagegen nichts beweisen. Aber da Brüder Jesu die älteste Gemeinde leiteten, und da der Glaube der Jünger nach der Auferstehung gewiß stark genug gewesen wäre, auch das Fehlen eines solchen Prädicates zu überwinden, ist wohl die Geschichtlichkeit dieser Tradition festzuhalten, und der Umstand als eine der äußern Führungen Jesu zum Christusbewußtsein anzusehen.

sehen. Ueber die Prädicate Gottesohn und Menschenohn soll nachher geredet werden.

Was Jesus über sich selbst sagt in dem Sinne, daß er sich zum Religionsmittelpunkte macht, hängt so eng mit seinen Aussagen über das Wesen des Himmelreiches zusammen, daß wir dieselben zunächst kurz zusammenfassen müssen.

Das Gottesreich ist auch für Jesus, wie für die Propheten, zunächst ein eschatologischer Begriff: die endgültige vollkommene Gemeinschaft der verklärten Menschheit auf Erden, hergestellt durch Gottes Wundermacht, — eine Gemeinschaft der Gerechtigkeit und Seligkeit, in welcher der Widerstand gottfeindlicher Mächte gebrochen ist und Gott als König sich erweist, — also eine menschliche Gemeinschaft, in welcher Gottes Leben menschlich offenbar ist, und an welcher Gottes Macht sich offenbart. So hat Jesus zunächst nur wie Johannes gepredigt, daß das Himmelreich nahe gekommen sei. So vergleicht er das Himmelreich mit dem großen Gastmahle Gottes, mit der Hochzeit, zu welcher der Bräutigam kommt, mit der Abrechnung des Herrn mit seinen Arbeitern ¹⁾. Das Himmelreich, — obwohl von Ewigkeit bereitet, also in Gott als Zweck gesetzt, — wird nach dem großen Gerichtstage ererbt ²⁾; es bricht an mit der herrlichen Erscheinung des Menschenohnes und der Auferstehung der Gerechten ³⁾. Das Himmelreich ererben ist so viel wie „das Land besitzen“, „getröstet und gesättigt werden“, „Erbarmen finden“, „Gott schauen“; in ihm erhält man den im Himmel erworbenen Lohn, genießt die im Himmel gesammelten Schätze ⁴⁾. In dieses Reich hineinzukommen ist das Ziel, — und weil es jenseitig ist, muß es mit einer Sichtung der Elemente beginnen, welche sich zu ihm drängen ohne Unterschied der Würdigkeit ⁵⁾. So sieht Jesus noch bei seinem Scheiden von der Erde das Reich Gottes als zukünftig an, das bei seiner Offenbarung offenbart werden soll ⁶⁾.

¹⁾ Matth. 8, 11. 18, 23. 20, 1. 22, 2. 25, 1. Luc. 14, 14 ff.

²⁾ Matth. 25, 34.

³⁾ Matth. 6, 21. 22. 13, 43. 47. 16, 19. 28. 18, 1. 3. 20, 21. 23, 39. Luc. 11, 32. 13, 35.

⁴⁾ Matth. 5, 3—12. 6, 20. Luc. 6, 23.

⁵⁾ Matth. 13, 24. 38. 47. 21, 43. 22, 12 ff.

⁶⁾ Matth. 26, 29. Luc. 17, 24. 30. 22, 16. 29.

Wäre nun Jesus bei dieser eschatologischen Auffassung des Gottesreiches stehen geblieben, so wäre er ein Prophet des kommenden Christus, nicht dieser selbst gewesen; denn sein sittliches Leben mußte ihm jede gewaltsame Herbeiführung messianischer Zustände unmöglich machen. Aber der eschatologische Begriff geht in den ethischen über durch die Bedingungen, welche Jesus an den Eintritt knüpft und durch die Betonung des innerlichen geistigen Werdens dieses Reiches.

Zwar hat er die äußere Gerechtigkeit nicht verworfen; wer eins der kleinsten Gebote des Gesetzes auflöst, soll der Kleinste im Himmelreiche heißen (Matth. 5, 17). Aber die Gerechtigkeit durch die man in das Himmelreich kommt, muß besser sein (Matth. 5, 20); denn die welche auf das Äußerliche achtend das Innerliche vernachlässigen, schließen das Himmelreich zu vor den Menschen (Matth. 23, 14. Luc. 11, 50). Jesus fordert Sehnsucht nach dem Heil, Reinheit, Demuth, vor Allem die Vollkommenheit der Liebe, welche auch den Gegensatz überwindet und dadurch die Vollkommenheit göttlichen Lebens verwirklicht (Matth. 5, 3—10. 43 ff.). Also der Sinn, welcher von der Welt nicht befriedigt und beherrscht, sich über sie erhebt¹⁾, und die göttliche Willensrichtung der Liebe in sich herstellt, wird für das Himmelreich verlangt. So trifft der Begriff des Himmelreiches zusammen mit dem der Gotteskindschaft (wovon später), wie ja auch in der alttestamentlichen Theokratie die Mitglieder als Kinder Gottes bezeichnet werden.

Indem nun diese „Gerechtigkeit des Himmelreiches“ (Matth. 6, 33) in den Vordergrund tritt gegenüber dem äußerlichen Kommen des Himmelreiches „in Macht“, wird der eschatologische Begriff zum ethischen und damit aus dem Propheten des Himmelreiches der Christus als ethisch werdender.

Nach diesem geistigen Inhalte des Himmelreiches kann der Mensch ja auch in der gegenwärtigen unvollkommenen Ordnung der Dinge trachten²⁾. Wer in der Liebe den Kern des Gesetzes erkennt, ist nicht fern vom Reiche Gottes (Marc. 10, 34). Und Kinder des Himmelreiches wachsen schon jetzt auf dem Acker der Welt³⁾. Und

¹⁾ Daher das Urtheil über die „Reichen.“ Matth. 19, 24.

²⁾ Matth. 6, 33. Luc. 12, 31.

³⁾ Matth. 13, 38. 48, 12. sind die Israeliten natürlich in ganz andern, national-theokratischen Sinne so bezeichnet).

diese innre Vorbereitung ist nicht bloß, wie die Pharisäer meinten eine Bedingung des durch äußerliche Allmachtsbeweisung herzustellenden Reiches Gottes, sondern der Same aus dem die Erndte nach Gottes Willen sich organisch entfalten soll; ja sie ist selbst schon das Reich Gottes in keimartigem Zustande, wie er der Christus ist in irdischer Niedrigkeit. So vergleicht er das Himmelreich dem Senfkorne, dem Sauerteige, dem Samen¹⁾. Es tritt nicht als fremdartige Wundererscheinung ein, sondern wird in den Geistern, durchdringt die Menschheit von innen heraus und gestaltet sich so. Es ist die köstliche Perle, der Schatz im Acker (Matth. 13, 44 ff.). So kann Jesus einestheils die Seinen beten lehren, daß das Reich Gottes komme (Matth. 6, 10), und doch andernteils lehren, daß es schon gekommen ist, sobald der wahre Gotteswille, die erlösende Liebe, menschlich offenbar und zum Lebensprincipe für eine Gemeinschaft von Menschen ward. Wenn Jesus in der Kraft Gottes seine Herrschaft über die Welt und die bösen Mächte erweist, so ist das ein Zeichen, daß das Himmelreich gekommen ist (Matth. 11, 4 ff. 12, 28). Von den Tagen des Täufers Johannes beginnt das wirkliche Ergreifen des Gottesreiches (Matth. 11, 12). Ja man kann überhaupt den Anfang des Reiches Gottes nicht sichtbar und äußerlich aufzeigen, sondern es steht in der Mitte des jüdischen Volkes schon da, als geistige Realität, hergestellt in dem Kreise der Jünger Jesu durch ihn²⁾.

So haben die Seinen wie Er ihre Arbeit am Gottesreiche und müssen zu derselben geschickt sein (Matth. 13, 52. Luc. 9, 62). Und gegenüber den „Weibgebornen“ sind diese Glieder des Gottesreiches „Geistgeborne“, d. h. Kinder Gottes (Matth. 11, 11. Luc. 7, 28).

So ist also das Gottesreich die von Gott bezweckte Ausgestaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens aus dem Gesichtspunkte der Herrschaft des Geistes (Freiheit von der Welt) und der erlösenden Liebe. Er selbst streut den Samen des göttlichen Lebens in die Herzen und dieser beginnt aufzugehen, — aber er ist noch Keim und noch gemischt mit fremdartigem Samen. So bedarf er einer Vollendung in äußerer Gestalt und einer Sichtung durch Gottes weltlenkende Macht.

¹⁾ Matth. 13, 24—34.

²⁾ Luc. 17, 20 f. Daß er nicht sagen will „inwendig in Euch“, folgt schon daraus, daß er dann den Pharisäern gegenüber höchstens *πνευματι* hätte sagen können.

Nach dieser Auffassung des Himmelreiches hat sich Jesus zunächst unter dem Gesichtspunkte des Propheten dargestellt; eines Propheten, der an das theokratische Volk, an seine Sitten und Ordnungen gebunden ist (Matth. 5, 17. 8, 4. 10, 5. 13, 57. 15, 24), der aus dem Geiste Gottes, welcher auf ihm ruht, redet und Machtthaten thut (Matth. 12, 28. 32), — und so hat das Volk und haben seine Jünger sein Auftreten zunächst verstanden.

Aber immer deutlicher hat er im Gegensatze zu den Propheten, welche nur weissagend das Reich Gottes zu verkündigen haben, seine eigne Aufgabe als die des Gründers dieses Reiches bezeichnet. Bei ihm ist mehr als bei den Offenbarungsträgern und in den Offenbarungsformen des A. T. (Matth. 12, 6. 41. 42); was die Jünger sehen, haben die großen Männer des A. T. zu sehen gewünscht (Matth. 13, 17). Nachfolger der Propheten sendet er selber aus (Matth. 4, 19. 5, 11. 13. 10, 24. 23, 8). Was durch ihn geschieht, das beweist das Anbrechen des Gottesreiches, das hätte die weltumwendende Bußthat auch gegenüber den größten Sündern bewirkt (Matth. 11, 4 ff. 23. 12, 28). So bezeugt Jesus, daß das Reich Gottes an seine Persönlichkeit gebunden ist, daß er diejenige Verwirklichung des göttlichen Lebens in sich fühlt, welche Ausgangspunkt für das Reich Gottes werden kann, vollkommene Aehnlichkeit mit Gott in erlösender Liebe, vollkommene Weltüberwindung in der Macht des Geistes; er bezeugt sich als den Christus. — In welchem Sinne er zu diesem Selbstbewußtsein gekommen ist, und wie sich ihm das Verhältniß seiner irdischen Persönlichkeit zu dem Christusbegriffe, den er verwirklichen und offenbaren will, gestaltet hat, das werden wir am besten an der Betrachtung der beiden Selbstbezeichnungen zeigen können, in deren scheinbarem Gegensatze Jesus die religiöse Bedeutung seiner Persönlichkeit am häufigsten und stärksten ausgesprochen hat: Menschensohn und Gottessohn ¹⁾).

¹⁾ Aus der fast unübersehbaren Literatur ist mir als fördernd entgegengetreten: Holsten (zum Ev. d. Paulus und Petrus 179 ff.), Weizsäcker (Zahrb. f. d. Theol. 1859. 750 ff.), Reim (Leben Jesu II. 64 ff.), E. Th. Schulze vom Menschensohn und vom Logos 1867. Ueber den Begriff des Namens *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, 1866. Ritchl (theol. Jahrb. 1851. 514), Holzmänn (Wilgenf. Zeitschr. 1865. 212 ff.), Wittichen die Idee des Menschen 1868. S. 137 ff., u. s. andre bibl.-theol. Schriften.

Es kann hier vorausgesetzt werden, daß der Name „Gottessohn“ zur Zeit Jesu der technische für den Messias war, und als solcher ohne irgend metaphysische Bedeutung das besondere Heilsverhältniß ausdrückte, welches nach alttestamentlichen Voraussetzungen in der theokratischen Würde des messianischen Davidssohns begründet lag. In diesem Sinne wird das Wort im Munde der Dämonischen ¹⁾, wird es in Spott und im erwachenden Glauben ²⁾, wird es im Bekenntnisse des Petrus wie in der entscheidenden Frage des Hohepriesters gebraucht³⁾. Und auch in diesem Sinne hat Jesus das Wort für sich acceptirt, wenn er es auch nicht selbst bevorzugt hat: Er hat für das Bekenntniß des Petrus wie für die Frage des Hohepriesters ein „Ja“, freilich das eine Mal mit Hinweisung auf sein Leiden, das andre Mal auf seine Wiederkunft. Er nennt sich den Sohn und Erben des Gottesreiches, dessen Diener die Propheten sind (Matth. 21, 37); er ist als Messiaskönig in Jerusalem eingezogen, — aber nach der Weissagung, welche Demuth und Niedrigkeit mit diesem Begriffe verbindet.

Aber Jesu Selbstbezeichnung als „Sohn Gottes“ ruht auf tieferer und breiterer Grundlage. Ein Kindesverhältniß zu Gott setzt Jesus bei allen den Menschen voraus, welche in dem Zusammenhange des Reiches Gottes auf Erden irgend wie mit begriffen sind, also an Gottes Liebesoffenbarung Theil haben, bei würdigen und unwürdigen ⁴⁾. Aber in besonderem Sinne ist Gott Vater derer, die sich zu seiner messianischen Gemeinde gläubig sammeln. So lehrt Jesus seine Jünger Gott im ausschließenden Sinne als ihren Vater betrachten ⁵⁾, und nennt die Reichsgenossen gradezu „die Söhne“ ⁶⁾. Doch auch diesen wird als Ziel vorgehalten, Kinder dessen zu werden, welcher schon ihr himmlischer Vater ist, indem sie seine Vollkommenheit, die Liebe, welche den Gegensatz überwindet, immer mehr auch als ihre Willensrichtung in sich aufnehmen, vor Allem in der Feindesliebe, in der Friedfertigkeit, in der innern Loslösung von der Welt (Matth. 5, 9 ff. 45. 48. Luc. 6, 35 f.).⁷⁾

¹⁾ Matth. 8, 29. 9, 29. 15, 22. 12, 23. 20, 30. 21, 9. Luc. 4, 41. 8, 28. Marc. 5, 7.

²⁾ Matth. 14, 33. 27, 40. 43. 45.

³⁾ Matth. 16, 16. 26, 63. Marc. 14, 61. Luc. 22, 69.

⁴⁾ Matth. 6, 9. Marc. 11, 25. 26. cf. Luc. 11, 2. 13.

⁵⁾ Matth. 5, 16. 6, 1. 4. 6. 8. 11. f. 26. 32. 13, 34. Luc. 12, 32.

⁶⁾ Matth. 18, 26. ⁷⁾ Diese ethische Auffassung der Kindenschaft Gottes ruht auf dem Sprachgebrauche der apocryphischen Weisheitsliteratur.

In diesem Sinne nun hat Jesus Gott in besonderem Sinne seinen Vater genannt, und hat damit ohne Zweifel auf den innersten und tiefsten Inhalt seines eignen Selbstbewußtseins gedeutet, und auf den Punkt, von welchem aus er überhaupt zum Bewußtsein seiner besonderen Aufgabe in der Menschheit und zur Gewißheit seines Berufes gekommen ist. Er weiß sich in einem Verhältniß ethischer Wesensverwandtschaft und religiöser Gemeinschaft mit Gott, welches in der Menschheit neu ist, und welches die zureichende Grundlage für eine neue, vollendete göttliche Menschheit bildet, die zu Gott nicht mehr unter dem Gesichtspunkte des Gegensatzes steht und nicht mehr der Welt als solcher angehört. So nennt er Gott seinen Vater im Unterschiede von allen Menschen ¹⁾.

Auf Grund dieses Selbstbewußtseins ist Jesus gewiß geworden, auch im theokratischen Sinne der Sohn, der Erbe, der einzige und geliebte zu sein ²⁾, welcher als Vollender des göttlichen Zwecks der Welt auch der Herrlichkeit des göttlichen Lebens gewiß sein kann ³⁾; wie er die Seinen geradezu als „die Söhne“ bezeichnet, so sich als „den Sohn“ ⁴⁾. Sobald er seinen Beruf als Ausführung des göttlichen Zwecks als solchen erfaßt hat, sind ihm natürlich die Diener dieses Zwecks, die Engel, untergeben. Das folgt aus dem Bewußtsein einziger religiös sittlicher Begabung und einzigartiger Aufgabe, — wozu gewiß das Bewußtsein und die Erfahrung von Kräften der Heilung und Wac̃ththat mitgewirkt haben.

Weil so das Wort „Gottessohn“ für Jesus nicht dasselbe bedeutete, was es den Zeitgenossen sagt, hat er es während der Hauptzeit seiner öffentlichen Wirksamkeit vermieden und erst da angewendet, wo er aus dem richtigen Verständnisse des Gottesreichs auch auf richtiges Verständniß dieses Wortes rechnen kann. Er wollte seine Jünger den Weg führen, den er selbst gegangen war, von der ethischen und religiösen Einzigkeit zur theokratischen. Vor dem Petrusbekenntnisse in Caesarea kann Jesus sich nicht als den theokratischen

¹⁾ Matth. 7, 21. 10, 32. f. 11, 25. f. 12, 50. 15, 13. 16, 17. 18, 11. 14. 19. 35. 20, 23. 25, 34. 26, 19. 53. Luc. 22, 29. 23, 36. 46.

²⁾ Matth. 21, 37. Marc. 10, 6. Luc. 20, 13.

³⁾ Matth. 16, 27. Marc. 8, 38. Luc. 9, 26.

⁴⁾ Matth. 11, 27. 21, 36. cf. Marc. 13, 32. Auch die Taufformel würde dahin gehören, wenn sie nach kritischen Grundsätzen sicher auf Jesus zurückgeführt werden könnte.

Gottessohn bezeichnet haben; sonst wäre das Bedeutsame an diesem Bekenntnisse, vor Allem Jesu freudige Erregung über dasselbe und seine Ableitung aus einer Gottesoffenbarung unverständlich. Dagegen ist am wenigsten anzunehmen, daß etwa Jesus selbst an diesem Petrusbekenntnisse zu der Gewißheit seines messianischen Berufes gekommen sei. Der Dreißigjährige war, als er in die Öffentlichkeit trat, sicher seines Berufes so gewiß, wie jeder tüchtige Mann in diesem Lebensalter, wenn auch diese Gewißheit sich vorher zweifellos langsam und allmählig aus dem Bewußtsein des Kindesverhältnisses zu Gott und einer großen prophetischen Aufgabe in seinem Volke entwickelt, und durch die von Johannes dem Täufer angeregte Bewegung erst ihren entscheidenden Abschluß erhalten hat.

Viel lieber als mit dem technischen Namen des Gottessohnes, hat Jesus seine persönliche und seine Berufsstellung mit dem Namen „der Menschensohn“ bezeichnet. Es kann als bewiesen gelten, daß Jesus diesen bedeutsamen Namen mit dem vollen Bewußtsein zu seiner Selbstbezeichnung gewählt hat, daß er keine allgemein verständliche Bezeichnung des Messias, sondern um mit Reim zu reden, ein ungestempelter Begriff war, — ein Name, der die Aufmerksamkeit des Volkes erst wach rufen sollte. Dafür entscheidet statt aller andern Stellen die Erzählung Matth. 16, 13. Marc. 8, 27. Luc. 9, 28, — wo selbst wenn man die Lesart bei Matthäus nicht für ursprünglich hält, schon die ganze Frage, die Art der Antwort der Jünger und Jesu Ausruf, daß das Bekenntniß des Petrus eine Gottesoffenbarung sei, den Gedanken fern halten, daß das Volk in Jesu Lieblingsbezeichnung seinen Anspruch auf den Christusberuf hätte finden müssen. Wenn also die Abschnitte des Buches Henoch, in welchen der Name „Menschensohn“ für den Messias gebraucht wird, damals, wie ich meine, schon vorhanden waren, so hat weder Jesus noch das Volk zu dem er redete, dieses Buch gekannt, — was übrigens bei der Art desselben sehr begreiflich ist.

Warum aber wählte Jesus das Wort und was bedeutete es ihm oder sollte es den Hörern bedeuten? Daß er damit nicht in orientalischer Weise sein „Ich“ bedeutungslos umschreiben oder bescheiden umgehen, sondern eine bedeutsame Bezeichnung seines Wesens und Berufes geben wollte, nehme ich als bewiesen an. Aber hat er es selbst geschaffen oder aus der Schrift entnommen? Gewiß das Letztere. Ein Ausdruck, den Jesus vor diesem Volke ohne weitere

Erläuterung gebraucht hat, wird, wie V. Th. Schulze richtig bemerkt, schon an und für sich als ein alttestamentlich begründeter zu gelten haben. Und Jesus deutet nie an, daß er etwas Neues, Unverständliches mit dem Worte sagen wolle. Ueberhaupt ist die Originalität, welche Namen erfindet und aus dem Kreise des geltenden Sprachgebrauches willkürlich heraustritt, sehr zweifelhaften Werthes und dem Wesen Jesu nicht angemessen. Nun findet sich der Ausdruck Menschensohn zuerst bei dem Propheten Ezechiel häufig als Anrede Gottes an seinen Propheten. Aber die ganze Art wie er gebraucht wird, entscheidet gegen die Ableitung aus diesen Stellen. Was in Gottes Munde als Bezeichnung des Gegensatzes des Angeredeten gegen ihn selbst von nachdrücklicher Bedeutung ist, wäre im Munde des angeredeten Menschen unbegründet und bedeutungslos, — ebenso bedeutungslos, als wenn Jesus, ohne Anlehnung an Ezechiel mit dem Namen hätte sagen wollen, daß er „nur ein Mensch sein wolle, Menschensohn nicht Gottessohn, nicht Mensch im idealen Sinne, sondern einer der alles Menschliche theilt.“ Denn zu einer solchen Aussage hätte Jesus etwa Veranlassung gehabt, wenn man ihm die Würde des Gottessohns oder den Titel der Uebermenschlichkeit entgegengetragen hätte, — nicht als der Zimmermannssohn, der als einfacher Lehrer auftrat, und erst kurz vor seinem Tode von seinen Vertrautesten als Christus begrüßt ward ¹⁾.

Noch weniger als in Anlehnung an Ezechiel kann sich Jesus, mit Rücksicht auf das sogenannte Protevangelium, als den verheißenen „Weibessamen“ mit dem Worte bezeichnet haben. Vielleicht könnte diese Stelle durch Ps. 8 eine Beziehung zu dem Worte erhalten. Aber direct kann sie schon deshalb nicht gemeint sein, weil ihr charakteristisches Zeichen („Same des Weibes,“ cf. Henoch 62, 5.) in dem Ausdrücke fehlt.

So bleiben Dan. 7 und Ps. 8 übrig. Beide Stellen sind im N. T. messianisch gebraucht, — und ob sie ursprünglich so gemeint sind, das hat mit unserer Frage Nichts zu thun; denn Jesus war kein wissenschaftlicher Exeget des A. T., sondern innerlich durch die Schriftbenutzung gebunden, welche in den frommen Kreisen seines Volkes entwickelt war, sobald sie dem Geiste der wahren Frömmig-

¹⁾ Daß so moderne Gedanken wie „nur ein Mensch, der keinen andern Titel sucht, aber der Mensch, den die Zeit gebraucht“, dem Denken Jesu fern lagen, versteht sich von selbst.

keit nicht widersprach. Nach dem „zweiten Schriftsinne“ aber sind beide Stellen sicher messianisch.

Auf die Stelle bei Daniel hat Jesus sich ohne Zweifel bezogen. Denn nicht bloß in den Aussprüchen aus dem Ende seines Lebens, wo er geradezu auf sein Kommen zum Gerichte mit den Wolken des Himmels hinweist, hat er deutlich an Daniel 7, 3. erinnert ¹⁾, sondern eine solche Beziehung liegt überall vor, wo er auf seine Ankunft zum Gerichte, auf das Aussenden seiner Engel, auf sein Sitzen auf dem Throne Gottes hinweist, ²⁾ — und auch bei Luc. 17, 22. 24. zeigt die Schilderung des blitzartig unverkennbaren Kommens des Messias, daß die „Tage des Menschensohns“ eschatologisch gemeint sind.

Und indem Jesus an diese Stelle für sich anknüpfte, ergab sich für seine Zuhörer keineswegs gleich dieselbe Beziehung schon wegen der Umwandlung des „wie eines Menschen Sohn“ in ein nomen proprium.

„Daniel“ hat, wie ich meine, mit dem Worte auch ursprünglich den Messias bezeichnen wollen; gewiß war für Jesus der Sinn der Stelle messianisch. Der Messias erscheint, wenn das große Gericht der Weltgeschichte entschieden ist, als Herr und Richter vom Himmel auf der Erde, auf welcher sich natürlich das Gericht vollzieht; er erscheint wie der sich offenbarende Gott auf des Himmels Wolken (cf. Ps. 18, 10 ff. Jes. 19, 1. 2c.), vergleichbar den Engeln, wie eines Menschen Sohn (Dan. 8, 15. 10, 5. 16.).

Daraus aber folgte für Jesus nichts weniger als der Anspruch auf eine Präexistenz, sei sie ideal nach Beischlag oder real nach Geß, Mebe und Schulze. Denn für ihn ist ja das Kommen mit den Wolken des Himmels nicht seine Geburt als Mensch, sondern seine zukünftige Erscheinung als Richter und König. Es ergiebt sich also nur die Ueberzeugung Jesu, daß er, von der Erde weggenommen, bei Gott sein werde, um von dort als Herr des Gottesreiches offenbar zu werden.

Aber ich vermuthe, daß neben Dan. 7 auch Ps. 8 für Jesus ein Motiv gewesen ist, diesen Namen zu wählen ³⁾. Denn Matth. 21, 16.

¹⁾ Matth. 24, 30. 32. 25, 31. 26, 64 cf. Marc. 13, 24. 14, 26. Luc. 16, 69. 21, 37.

²⁾ Matth. 10, 23. 13, 37. 41. 16, 27. 17, 28. 19, 28. 24, 37. 39. Marc. 8, 38. Luc. 9, 26. 21, 31.

³⁾ Wie z. B. Keim, Delitzsch, Kahnis.

zeigt deutlich, daß er dieses Lied auf seine Sendung bezog, wie es nach damaliger Auslegung überhaupt natürlich war ¹⁾. Dann aber las Jesus in dieser Psalme von Einem, der zuerst unter die Engel erniedrigt, scheinbar der Fürsorge Gottes unwerth, doch das eigentliche Ziel des Gotteswillens mit der Welt und darum zur Herrschaft über sie und zur Herrlichkeit bestimmt ist. Und das mußte ihm wie Dan. 7. gerade mit seinem Berufsbewußtsein zusammenstimmen: Niedrigkeit und Unscheinbarkeit und doch das Ziel der Gotteswege und darum bestimmt zu Herrschaft und Herrlichkeit.

Sobald aber Jesus an der Hand dieser beiden Schriftstellen das Wort als Selbstbezeichnung gebrauchen wollte, mußte aus dem *ὁς υἱὸς ἀνθρώπου* des Daniel und dem *υἱὸς ἀνθρώπου* des Psalms griechisch das nom. propr. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* werden. Man muß sich dabei hüten, auf den doppelten Artikel einen unberechtigten Nachdruck zu legen oder auf den Singular des Genetiv. Denn in der aramäischen Form, welche Jesus wahrscheinlich gebraucht hat ܡܫܝܚ ܕܢܚܝܐ ist überhaupt kein Artikel und die Genetivform ist Collectiv²⁾.

Sobald das Wort ihm als Selbstbezeichnung einmal geläufig war, hat er es natürlich in einzelnen Fällen auch gebraucht, „ohne sich seiner Voraussetzungen immer bewußt zu sein“ (Holzmann.) Doch ist es auch in solchen Stellen wie Matth. 11, 19. Luc. 6, 22. 7, 34. 12, 8. 9. nicht ohne feierlich nachdrückliche Beziehung auf den Beruf Jesu angewendet.

So hat Jesus das Wort aus seinem Bewußtsein des Christusberufes gewählt, — weil es von einer Christusherrlichkeit sprach, welche erst in der Zukunft nach Vollbringung eines Werkes der Niedrigkeit offenbar werden soll. Er bezeugt also damit, daß er auf Erden sich noch nicht mit dem vollen Begriffe des Christus deckt, wohl aber in seinem Verufe und als Vollender des Zweckes Gottes gewiß ist, die Stellung des Christus zu gewinnen³⁾. Er lehnt damit die Messias Herrlichkeit

¹⁾ So Paulus und der Brief an die Hebräer, wenn man ungekünstelt auslegt; so das Targum, welches in B. 9 durch Hinzusetzung des Eivathan das eschatologische Verständniß durchscheinen läßt.

²⁾ Die Psechito unterscheidet allerdings vom kirchlichen Glauben aus herch denoscho von barnoscho. Die Phantasien von Geß und Schulze sind ohne jede grammatische Begründung.

³⁾ So im Ganzen Hilgenfeld, Hölsten, Weizsäcker, Keim u.

keit in ihrer höchsten Gestalt nicht ab, drückt das volle Bewußtsein seines einzigartigen Rechtes und Berufes aus. Aber er weiß, daß er auf Erden diese Herrlichkeit nicht als „Davidssohn“ geltend zu machen hat, sondern auf Niedrigkeit, Verborgenheit und Leiden gewiesen ist, — daß erst nach Vollbringung seines Berufes, zu welchem Leiden gehört, nach seiner Hinwegnahme von der Erde die volle und herrliche Idee des Christus an ihm offenbar werden kann. Der Menschensohn ist der zukünftige König des Gottesreiches, der aber auf Erden noch verhüllt und erniedrigt ist. Deshalb konnte auch der apostolische Sprachgebrauch mit unbedeutenden Ausnahmen Jesus nicht mehr mit diesem Worte bezeichnen, weil die Seinen ihn als Christus glaubten, erhoben zur Rechten Gottes, mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt.

Aus dieser Auffassung erklären sich leicht und ungezwungen die zwei Reihen von Aussagen, welche sich an den Ausdruck knüpfen, -- und deren einseitiges Hervorheben dazu geführt hat, in dem Worte einen Ausdruck bald der Demuth, bald des höchsten Selbstgefühls zu sehen. Beides ist richtig, das erste in Bezug auf Jesu gegenwärtige Stellung, das zweite in Bezug auf seinen Beruf und seine Zukunft; der Menschensohn ist „der verhüllte, aber sich selbst seiner Größe und seiner Bestimmung gänzlich bewußte Messias.“ (Reim.)

Jesus braucht den Ausdruck besonders gern, wenn er von dem Contraste seiner Niedrigkeit mit der Herrlichkeit seines Berufes reden will. Leiden ist das Zeichen des Menschensohnes. Der Menschensohn hat nicht, wohin er sein Haupt lege; er ist gekommen, um zu dienen; er muß übergeben werden in der Sünder Hände ¹⁾. Und weil er noch nicht der offenbarte Gottessohn ist, kann man ihn lästern, ohne den heil. Geist zu lästern (Matth. 12, 31 f.). — Aber ebenso oft braucht er das Wort, um im Contraste mit der Niedrigkeit seiner Erscheinung die unvergleichliche Würde und Hoheit hervorzuheben, welche er im Bewußtsein seines Berufes in sich fühlt und von der Zukunft auch thatsächlich erwartet. Der Menschensohn ist Herr des Sabbaths, hat Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben und Krankheit zu heilen, ist Mittelpunkt und Repräsentant des Gottes-

¹⁾ Matth. 8, 20. 12, 40. 17, 9. 12. 22. 20, 18. 28. 26, 2. 24. 45. Luc. 9, 41. 22, 48. 24, 7 cf. Matth. 16, 20. Marc. 8, 31. Luc. 9, 22. 18, 31.

reiches, allen Menschenkindern als der Menschensohn gegenüberstehend¹⁾).

Für seine Hörer war das Wort dunkel, lud zu tieferem Eingehen ein und erschloß sich nicht eher, als bis sich die ganzen Vorstellungen vom Himmelreich vergeistigt und vertieft hatten, bis ihr Blick von dem Davidsthron zu der innern religiösen und sittlichen Höhe sich erhoben hatte, welche die Welt besiegt und beherrscht. Die Messiasidee in ihrer höchsten Form aufnehmend ist das Wort ein Protest gegen den Namen „Gottessohn“ nach der fleischlichen Auffassung des Pharisäismus.

So kann ich diejenige Auffassung des Wortes nicht billigen, welche darin eine Selbstaussage Jesu von sich als dem Menschen *αν' ἑωυτοῦ*, dem urbildlichen Menschen sieht, ohne besondere Anknüpfung an alttestamentliche Worte. Der alttestamentliche Charakter des Ausdrucks entscheidet dagegen. Und zwar will Jesus, wenn er sich den Menschensohn nennt, damit nicht seine Gleichheit mit den übrigen Menschen hervorheben, sondern sich ihnen innerhalb der gemeinsamen Kategorie des Menschlichen gegenüberstellen, sich als einzig hinstellen, als den, auf welchen die Geschichte der Menschheit hinausläuft. Aber das ist er eben als Messias, als Gründer des Reiches Gottes. Und auch mittelbar, aus der Anspielung von Ps. 8 auf Gen. 1 kann man einen solchen Gedanken bei Jesu nicht wahrscheinlich finden. Denn da er Ps. 8 messianisch nahm, hat er gewiß in ihm keine Rückbeziehung auf die Schöpfungsgeschichte gesehen. Und eine Reflexion über den „normalen“ Menschen einem „gefallenen“ gegenüber liegt dem religiösen Gesichtskreise Jesu ebenso fern, wie ein Eingehen auf hellenistische Theologumena über Gen. 1 und 2. Als „Messias“ ist er natürlich auch die Vollendung der Menschheit. Aber Jesus will mit dem Worte sagen, daß er der Messias, nicht daß er der vollkommene Mensch sei. Wie er allen Gottes söhnen gegenüber der messianische Gottessohn ist, so ist er allen Menschen söhnen gegenüber der Menschensohn, in welchem das Ziel Gottes mit der Menschheit, das Reich Gottes, seine Verwirklichung findet, und der deshalb als messianischer König der Menschheit offenbar werden muß.

²⁾ Matth. 12, 8. 9, 6 (nicht von „den Menschen“ als solchen) 12, 31 f. Luc. 6, 22.

Oder könnte man meinen, daß Paulus mit seiner Lehre vom „zweiten Adam“ auf diese Selbstbezeichnung Jesu zurückgreifen wollte ¹⁾; denn auch Paulus will mit diesem Worte ja den verklärten Herrn vom Himmel, den Anfänger einer neuen Menschheit, bezeichnen. Aber es ist an sich zweifelhaft, ob Paulus, welcher auf Jesu irdische Vehrreden nicht Rücksicht zu nehmen pflegt (Gal. 1), von diesem Ausdrucke, der ja im apostolischen Sprachgebrauche nicht fortwirkte, überhaupt gewußt hat. Der Ausdruck „zweiter Adam“ ist ohnehin sehr bedeutend in Form und Tragweite von dem Ausdrucke „Menschensohn“ verschieden; denn gerade der Begriff des Stammvaters, der in Adam liegt, tritt in diesem Worte gar nicht hervor. Endlich mußte die ganze Theologie des Paulus, in welcher Sündenzeit und Gnadenzeit, Gesetz und Glauben sich gegenüberstehen, den theologisch gebildeten Apostel fast nothwendig zu der Parallele von Adam und Christus auffordern, — auch abgesehen davon, daß der Adam Kadmon der damaligen Theosophie sich als leichte Brücke für diesen Uebergang bot. So glaube ich keinen Zusammenhang beider Begriffe annehmen zu sollen.

Von dem gegebenen Mittelpunkte aus versteht sich leicht, wie Jesus zu dem Selbstbewußtsein gekommen ist, welches ihm gestattete, seine religiöse Persönlichkeit zum Religionsmittlepunkte zu machen, — und bis zu welchem Punkte er sich mit der Christusidee eins wußte.

Sein religiöses Selbstbewußtsein ruht erstens auf der vollen Gewißheit der Einheit seiner Gesinnung und seines Zweckes mit Gott und dem Zwecke Gottes mit der Menschheit. Hat er auch das Prädikat „gut“ von sich abgewiesen und von einer Sündlosigkeit Nichts gewußt, welche ihm Arbeit und Kampf sittlicher Art erspart hätte, so ist er sich der vollkommenen Liebe und Heiligkeit seiner menschlichen Gesinnung um so fester bewußt. Er, welchem sonst Nichts verhaßter war, als das „sich gerecht dünken“ der Sünder, der gegen Nichts stärker die Worte seiner heiligen Ironie gerichtet hat, als gegen die, welche den Balken im eignen Auge nicht sehend nach dem Splitter im Auge des Nächsten greifen, — hat sich selber gegenüber der menschlichen Sünde nicht die Stellung des Genossen, des Vergebungsuchenden, sondern die des Arztes und Heilandes zugeschrie-

¹⁾ So z. B. Ritschl, Holzmann, Krawutzky.

ben¹⁾. Er hat den Kampf gegen „den Starken“, gegen die Macht der Welt und des Todes auf sich genommen, welchen nur der auf sich nehmen konnte, der sich als erhaben über die Welt und mit Gott kindlich geeinigt wußte in seinem Willen²⁾. Ohne solches Bewußtsein hätte Jesus das Bekenntniß seiner Sünde und der Art, wie er von ihr frei geworden sei, in diesem Verufe ohne Heuchelei nicht verschweigen dürfen. Er hat sich werth geachtet als der, „welcher Nichts Uebles gethan“, für des Volkes Sünden zum Opfer zu werden (Matth. 26, 26 ff.). Und in seinem Beten und Handeln tritt immer gleichmäßig volle Freudigkeit und Zuversicht Gott gegenüber hervor, von keinem Gefühle der Buße getrübt, — ruhend auf seinem Berufsbewußtsein.

Jesus religiöses Bewußtsein ruht zweitens, — und das hängt eng mit dem Vorigen zusammen, — auf der ganz neuen und einzigartigen Gotteserkenntniß, welche ihm aufgegangen war. Von dieser praktischen Gotteserkenntniß, welche Ausgangspunkt einer ganz neuen Weltreligion werden konnte, zeugen alle Worte Jesu, zeugt die Thatfache seiner Religion. Aber auch er selber hat einmal im frohen Aufjauchzen seines Herzens, als ihm die ganze Größe und Herrlichkeit seines Berufes vor die Seele trat, und sein Blick sich in das Geheimniß der gottgeordneten Wirkungen versenkte, die von ihm ausgehen sollten, gesprochen: „Niemand erkannte den Vater als der Sohn, noch den Sohn als der Vater und wem es der Sohn offenbaren will.“³⁾ Also das wahre Wesen Gottes, daß er die Liebe sei, hat Niemand als er erkannt, weil nur er den ganzen göttlichen Zweck und die ihn setzende Gesinnung erlösender Liebe in seinen Willen aufgenommen hat. Und weil der Inhalt seines Willens sich mit dem göttlichen Zwecke deckt, so ist wiederum den Menschen, sofern sie als *πρωτοι* noch nicht in das Reich Gottes eingetreten sind, sein innerstes Wesen unverständlich. Nur Gott kennt es. Die Menschen können es nur verstehen, indem Jesus den Seinen sein Wesen aufschließt, sie theilnehmen läßt an dem „göttlichen Menschenleben,“ welches in ihm vorliegt. Und darum hat es Gott in seiner Weis-

¹⁾ Matth. 11, 11. 27 ff. 18, 11. Marc. 2, 10. 10, 21.

²⁾ Matth. 11, 4. 27 f. Marc. 3, 27.

³⁾ Ich folge mit Reim der von Justin, den Clementinen, Tertullian, Clemens und Irenaeus bezugten Gestalt des Wortes gegenüber den Texten bei Matthäus und Lucas cf. Reim a. a. O. 380.

heit geordnet, daß denen, welche schon an sich das Verständniß der Welt und ihres Zweckes zu haben meinen, den Weisen und Verständigen, das Alles verborgen ist, während es denen offenbar wird, welche ihr Herz kindlich dieser Selbstoffenbarung Jesu öffnen. — Weil ihm aber diese centrale Bedeutung für die Welt, — nach ihrem göttlichen Zwecke, — verliehen ist, darum ist ihm Alles übergeben, er hat in seinem Berufe schon jetzt die weltbeherrschende Vollmacht, d. h. er ist der König des Reiches Gottes. — Und weil er der Träger des göttlichen Weltzieles ist, so weiß er, daß die dieses Weltziel ordnende Gottesoffenbarung und Gottesweisheit in ihm und durch ihn redet ¹⁾).

Mit diesem Bewußtsein des höchsten Berufes ist für Jesus eine Stellung gegeben, die ihn über die Welt hinaushebt. Der Größte der Weltgeborenen ist kleiner als der Kleinste des Reiches, welches von ihm ausgeht (Matth. 11, 11). Er ist Herr des Sabbathes und kann aus seinem souverainen innern Leben neue höhere Gesetze des Himmelreiches geben ²⁾); er hat die aus der Einheit mit dem Zwecke Gottes allein zu folgernde Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben (Matth. 9, 2 ff.). Die Diener des Gottesreiches, die Engel, stehen ihm zu Gebote, wie alle göttlichen Mittel dem göttlichen Zwecke (Matth. 26, 53). So ist mehr in ihm als Salomo, Jona, der Tempel.

Und wie er sich und sein eigenstes Wesen zusammenschließt mit seinem Berufe, mit dem Gottesreiche, — so ist dieses Gottesreich mit ihm zusammengeschlossen, aus dessen einzigartigem menschlichen Leben es erwächst. Wie der echte König mit dem Staate,

¹⁾ Wenn wir nur die Tradition nach Matthäus hätten, so würde aus 11, 19. 28 et. Jesus Sirach 6, 22. 24, 18. 51, 25 folgen, daß Jesus im Namen der Weisheit Gottes geredet hätte, — was natürlich keine metaphysische oder theologische Bedeutung beanspruchen, sondern nur dasselbe Bewußtsein ausdrücken würde, welches auch der Prophet hat, wenn er „Gottes Wort“ redet, nur in dem Maasse verstärkt, als Jesus sich als Ziel der Offenbarung wähnte. Aber Luc. 11, 49 zeigt eine andre Erinnerung, nach welcher Jesus in solchen Fällen nicht in seinem Namen redete, sondern wie die Proverbien die Weisheit selbst redend einführt „darum spricht die Weisheit Gottes“. Und so können wir nicht bestimmt wissen, ob nicht Jesus ursprünglich gesprochen hat: „die Weisheit Gottes spricht: kommt her zu mir, Alle die ihr mühselig und beladen seid.“ Für die Lehre von Jesus als dem Christus macht diese Frage übrigens keinen Unterschied.

²⁾ Matth. 5, 21. 27. 31. 38. 43. 12, 8.

so ist er eins mit dem Gottesreiche¹⁾. So sagt er, wenn er in die Zeit hinausblickt, in welcher sein Lebenswerk vollendet ist, daß um seinetwillen verfolgt werden, Vater und Mutter hassen, an ihn glauben, für ihn sein, das Kennzeichen der echten Glieder des Gottesreiches sein wird²⁾. Er weiß sich dann für die Menschheit eins mit ihrer neuen höheren Ausgestaltung im Gottesreiche, eins mit der Idee des Guten, — weiß das in ihm gestaltete religiös-sittliche Leben als die schöpferische Quelle, aus welcher das neue göttliche Menschenleben in die von ihm ausgehende Gemeinschaft fließt.

Auf diesem Berufsbewußtsein ruht sein Glaube an das, was er, nach Vollendung seines Erdenwerkes zu Gott erhoben, sein und wirken wird, als der dann vollendete Menschensohn und Gottessohn. Der Inhalt seiner Persönlichkeit wird dann als Geist des Himmelreiches, von Raum und Zeit entbunden, fortwirken. Wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, da will er mitten unter ihnen sein, will bei den Seinen bleiben bis an das Weltende, ihnen Weisheit und Rede geben,³⁾ d. h. er vertraut, daß seine geistig-verklärte Persönlichkeit eins geworden mit der Christusidee und mit dem Himmelreiche, das Himmelreich weiterbauen, seine Glieder erfüllen und erleuchten und in ihnen lebendig fortwirken werde.

Und demgemäß muß die Vollendung des Himmelreiches seine Vollendung sein. Die Gewalt über die Welt, die ihm gegeben ist, muß dann zum Ausdruck kommen. Er wird sich als Herrn des Weltackers mit den Dienern des Gottesreiches, deren Herr er ist, offenbaren als verklärter Menschensohn,⁴⁾ — wird der Richter sein und die Seinen vor Gott bekennen⁵⁾. So legte sich, unter den Prämissen israelitischer Religion und Nationalität das Bewußtsein Jesu von seinem Berufe und von der Identität seiner Persönlichkeit mit dem Himmelreiche, sowie sein Glaube an den Sieg seiner verklärten Persönlichkeit über den Widerstand der Welt und an den absoluten überweltlichen Werth des von ihm ausgehenden Lebens eschatologisch auseinander.

¹⁾ So stellt er wieder die Seinen mit sich zusammen Matth. 10, 40.

²⁾ Matth. 5, 10. 11. 10, 18. 22. 37. 39. 12, 30. 18, 6.

³⁾ Matth. 18, 20 et. 28, 20. Luc. 21, 15. (selbst wenn diese Worte nicht von Jesus herrühren, drücken sie sicher sein Selbstgefühl aus).

⁴⁾ 3. B. Matth. 13, 38. 41. 28, 19 ff.

⁵⁾ Matth. 10, 3. 25, 31 ff.

So können wir aus Jesu Selbstzeugniß die Bestätigung unsrer dogmatischen Sätze in folgenden Aussagen zusammenfassen:

1) Die geschichtlichen Fragen in Betreff des Lebens Jesu haben keine Bedeutung für den christlichen Glauben. Jesus ist nur als Gründer des Gottesreichs, als Christus, nach der religiös-sittlichen Bedeutung seiner Persönlichkeit, Glaubensgegenstand.

2) Die Einzigkeit der Persönlichkeit Jesu ruht in der neuen praktischen Erkenntniß Gottes als der Liebe und in der vollkommenen Aufnahme des Zweckes Gottes mit der Menschheit in seinen Selbstzweck.

3) In diesem seinem Verufe ruht die Gewißheit der Herrschaft über die Welt und des schlechthin einzigartigen Werthes seiner Persönlichkeit für Gott.

4) Jesus als auf Erden Lebender weiß sich noch nicht als adäquaten Ausdruck des Christusgedankens, den er in sich trägt und offenbaren will; er hat vielmehr den Namen Menschensohn gewählt, um auszudrücken, daß er erst als Verkürter vollkommen der wahren Christusidee entsprechen werde.

5) In dem Namen Gottessohn drückt Jesus das Bewußtsein seiner religiösen und sittlichen Einzigkeit und zugleich die Gewißheit seiner in der Verklärung zu erlangenden höchsten theokratischen Stellung im Gottesreiche aus.

6) Jesus weiß das in ihm vorhandene Leben bestimmt, zum Leben der im Gottesreiche vereinigten Menschheit zu werden, — weiß sich deshalb nach dem innersten Kerne seiner Persönlichkeit als eins mit dem Gedanken des Gottesreichs.

7) Jesus glaubt als Vollendeter der wahre und vollkommene Christus für die Menschheit auf Grund seines Lebenswerkes zu werden, und ohne Schranken des Raumes und der Zeit geistig in ihr zu wirken und zu herrschen, bis in der Vollendung des Gottesreichs zugleich die volle Offenbarung seines Wesens als der richtenden und herrschenden Persönlichkeit gegeben ist.

Der Cardinal Peter von Ailli

und die beiden ihm zugeschriebenen Schriften

de difficultate reformationis in concilio universali

und

monita de necessitate reformationis ecclesiae in capite et in membris.

Von

Lic. Paul Tschackert,

Docent an der Universität Breslau.

Obwohl in der Geschichte des ausgehenden Mittelalters oft genannt und noch jüngst als „celeberrimum ecclesiae lumen“ gefeiert ¹⁾, hat der Cardinal von Cambrai, Peter von Ailli ²⁾, das Mißgeschick gehabt, bis jetzt nicht nur oberflächlich ³⁾ beurtheilt, sondern sogar arg verkannt zu werden. Seit nämlich der Helmstedter Professor von der Hardt im Jahre 1696 zwei angeblich von diesem Prälaten herrührende Schriften „de difficultate reformationis in concilio universali“ und „de necessitate reformationis ecclesiae in capite et membris“ ⁴⁾ in Umlauf gesetzt hat, gilt ihr vermeintlicher Verfasser Ailli für einen charakterlosen Kirchenpolitiker, welcher einem conservativen Cardinalsinteresse seine liberalen Anwand-

¹⁾ Gams, series episcoporum. Mon. 1873. s. v. Cameracum.

²⁾ So orthographirt die Pariser Academie der Inschriften: histoire littéraire de la France. t. 24. p. 244 u. f.

³⁾ Die einzige französische Monographie über Ailli „Notice historique et littéraire sur le cardinal Pierre d'Ailly par A. Dinaux“ (in den Mémoires de la société d'émulation de Cambrai 1825) ist in Deutschland ebenso unbekannt geblieben, wie die allgemeineren Arbeiten von Dupont, Leglay, Bouly u. a. Sie ist überdies nur eine nothdürftige Compilation der bei Crévier (histoire de l'université de Paris) und Dupont (histoire ecclesiastique de Cambrai et du Cambresis) gegebenen äußeren Daten aus dem Leben Ailli's. Die innere Entwicklung und die kirchenpolitische Stellung des Cardinals hat der Verfasser seiner Monographie nicht einmal annähernd erkannt.

⁴⁾ In „Magnum oecumenicum Constantiense Concilium. Helmstadi. a. 1696. Tom. I. pars VI und VII. Abdruck in Gersonis opera ed. Dupin. Antwerpiae 1706. II, 867 ss. und 885 ss.

lungen zum Opfer gebracht und grade dadurch das gewaltige Reformationsringen der Kirche auf dem Constanzer Concil vereitelt habe.

Die Schwere dieser Beschuldigung rechtfertigt eine Untersuchung über seine kirchenpolitische Wirksamkeit und über sein Verhältniß zu den beiden genannten Schriften. Mit Rücksicht darauf begnügen wir uns, hier nur die Umrisse seiner vielseitigen Thätigkeit zu zeichnen, in der Hoffnung, die Ausführung dieser Skizze in einer besonderen Schrift demnächst zu veröffentlichen¹⁾.

Von armen Eltern im Jahre 1350 wahrscheinlich in dem Flecken Ailli-haut-clocher (Arrondissement Abbéville in der Picardie) geboren, gelang es dem rüstig strebenden Peter von Alli in seinem zweiundzwanzigsten Lebensjahre 1372 die Universität Paris als Student der Theologie zu beziehen. Nachdem er darauf den damals üblichen Docentencursus absolvirt, wurde er 1380 im Alter von dreißig Jahren Doctor der Theologie und dadurch Mitglied jenes gefeierten Lehrercollegiums, dessen eigentliche Glanzperiode grade in die nächsten Decennien fällt²⁾. War doch seit zwei Jahren (1378) die Einheit der Kirche vernichtet, wo ein Papst zu Rom, ein andrer zu Avignon der einzig mögliche, rechtmäßige Nachfolger des h. Petrus zu sein, den Gläubigen zu glauben befahl! Wo anders aber konnte die Einigung der Kirche mit besserem Erfolge vorbereitet werden, als in dem damals kirchlich am meisten interessirten Lande, in Frankreich, und wer anders hätte dort wieder die Sache der Christenheit würdiger vertreten können, als die durch kirchlichen Sinn und wissenschaftliche Bildung vor allen andern Hochschulen des Abendlandes ausgezeichnete Universität Paris!³⁾. So behandeln denn auch Alli's Habilitationschriften⁴⁾ die damals brennenden Fragen nach dem Wesen der Kirche, der kirchlichen Gewalt und deren Ausübung. Wesentlich im Anschluß an Decam, ohne dessen letzte Consequenzen zu ziehen, sieht er in der Kirche die auf dem

¹⁾ Inzwischen erschien: Tschackert, *Petrus Alliacenus de ecclesia quid docuerit*. I. (Diss.) 1875.

²⁾ Bulaeus, *historia universitatis Parisiensis*. Paris 1668. IV. 979. Launojus, *regii Navarrae gymnasii Parisiensis historia*. Paris 1677—82. pars III. p. 467 sq.

³⁾ „Sicut ecclesiae materiali unum fundamentum et unum tectum sufficit, sic sacerdotio una sedes principalis sc. Roma et unus studio locus principalis sc. Parisii sufficit.“ Theodericus de Nieheim in „*annus unionis*“ bei Schwab „*Gerson*“ p. 57.

⁴⁾ In *Gersonis opera* tom. I. p. 603 sq. 662 sq. 672 sq.

Felsgrund der heiligen Schrift erbaute Gemeinschaft der Gläubigen, welche aber hierarchisch verfaßt in der Ausübung ihrer rein geistlichen Gewalt die Rechte des neben ihr bestehenden Staates in keiner Weise anzutasten hat. Als nominalistischer Skeptiker ¹⁾ ohne viel Vertrauen auf die Kraft eines Generalconcils behufs Beilegung des Schismas ²⁾, hat er dennoch im Jahre 1381, noch vor Veröffentlichung des „consilium pacis“ von Heinrich von Langenstein ³⁾, die Partei der Concilsfreunde energisch ⁴⁾ ergriffen und sogar in einem ironischen „Sendeschreiben des Teufels an seine Prälaten“ auf die Gegner des Concils das volle Maß seines Hohnes ausgeschüttet ⁵⁾. Als aber bald darauf die politischen Verhältnisse Frankreichs der Einberufung eines Generalconcils immer ungünstiger wurden, verstummte auch Willi und — vertheidigte die Sache des französischen Hofes. So stieg er jetzt von 1384—1397 von einer Staffel des Ruhmes auf die andere ⁶⁾. Seit 1384 erster Professor des berühmten Pariser Collegs von Navarra sammelte er jenen bald so berühmten Schülerkreis um sich — wir nennen nur einen Gilles-deschamps, Johann von Gerson, Nikolaus von Clamenges —, als erwählter Vertreter der Universität wahrte er, ein schlagfertiger Dialektiker, in einem Glaubensstreite gegen einen ihrer Widersacher (Moutson) den Ruhm ihrer Orthodoxie vor Papst und Cardinälen so glänzend, daß sie ihm (1389) die Kanzlerwürde übertrug, während in demselben Jahre der jugendliche König von Frankreich, Karl VI., (reg. 1380—1422) den gefeierten Professor zu seinem Beichtvater und Almosenier erhob. Fünf Jahre ohngefähr blieb Willi in dieser einflußreichen Stellung mitten unter den Intriguen, als deren Opfer der unglückliche Monarch 1392 zum ersten Mal in Wahnsinn ver-

¹⁾ Die Grundlinien seiner Philosophie s. bei Hauréau, *de la philosophie scholastique* II. 485 sq. Stöckl, *Gesch. d. Phil. des Mittelalters*. 2 Bd. p. 1028 ff. — Seine Lehre vom Erkennen besonders bei Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*. IV. p. 103—118.

²⁾ Bergl. Op. Gers. I. 660 sq.

³⁾ Bergl. Hartwig, *Henricus de Langenstein dictus de Hassia*. 1857. p. 50.

⁴⁾ Launojus, III. 468.

⁵⁾ Wir gedenken es zugleich mit Willi's Kirchenpolitik herauszugeben.

⁶⁾ Bulaeus weicht in seinen Zahlangaben über Willi oft von Launojus ab; letzterer verdient aber grade hierin mehr Vertrauen, als jener. Weit aus die meisten folgenden Notizen verdanken wir dem *Chronicon Caroli VI* und der *histoire ecclésiastique de Cambrai* von Dupont.

fiel. Wie hoch der Hoftheologe in seinem Vertrauen stand, beweisen die vielfachen Gesandtschaften, in denen er sich zugleich als Diplomat bewährte. Und grade diese scheinen seine kirchliche Stellung entschieden zu haben. Im Jahre 1394 weilte er nämlich mit geheimen Aufträgen Karls VI bei dem eben erwähnten Papst Benedict XIII in Avignon. Noch kurz vorher hatte dessen Vorgänger Clemens VII den ihm schließlich verhassten königlichen Rathgeber unschädlich machen wollen; Benedict befolgte die umgekehrte Taktik und hat allem Anschein nach mit Alli Freundschaft geschlossen; seit jener Reise (1394) stand dieser treu auf der Seite des französischen Papstes. Schon 1395 erhob ihn Benedict auf den bischöflichen Stuhl von Puy (en Velay) und 1397 auf den von Cambrai. Diese Würde aber sollte er sich thatsächlich erst erobern. Als Graf von Cambresis stand der Bischof von Cambrai unter König Wenzel, der den römischen Papst anerkannte, und ein großer Theil seines Sprengels lag im Herzogthum Burgund, wo Philipp der Kühne herrschte, Alli's Feind. Schon hatte der mächtige Herzog, um eine ihm ergebene Creatur auf den Stuhl von Cambrai zu befördern und so die Grafschaft Cambresis selbst zu beherrschen, seinen Einfluß geltend gemacht und scheute jetzt gegen Alli weder List noch Gewalt. Allein dieser, nicht im entferntesten gewillt, die Aussicht auf das reiche Bisthum aufzugeben, durchkreuzte die Pläne seines Gegners, hielt am 26. Aug. 1397 seinen feierlichen Einzug in Cambrai und empfing, unter französischer Vermittelung, am 3. April 1398 von Wenzel, der grade in Rheims dem König Karl VI einen Besuch abstattete, zu Ivoi die Inbestitur als römischer Reichsfürst ¹⁾.

Diese Bekanntschaft mit Wenzel sollte für Alli Veranlassung zu neuer Auszeichnung werden. Um die nun schon 20 Jahre gespaltene Kirche endlich zur Einheit zurückzuführen, beschlossen die beiden mächtigsten Könige der zwei Obödienzen dort zu Rheims, die streitenden Päpste zur freiwilligen Abdankung (cessio) zu bewegen; mit der Föhrung der Verhandlungen ward der Bischof von Cambrai betraut. Bald nachdem ihm der Befehl übermittelt worden, brach er nach Rom auf, leider nur, um nach wenig Monaten dem König Wenzel von seinem Mißerfolge in Coblenz Bericht zu erstatten. Von

¹⁾ Dupont, histoire de Cambrai, im 2ten Bande des Exemplars der Münchener Staatsbibliothek.

hier eilte er nach Paris, wo grade ein französisches Nationalconcil im Begriff war, Benedict XIII den Gehorsam aufzukündigen. Vor Veröffentlichung des gefaßten Beschlusses aber sollte noch ein letzter Versuch zu friedlicher Auseinandersetzung gemacht werden. Wieder ward Alli vom König nach Avignon gesandt: allein seine Beredsamkeit scheiterte an dem Starrsinn Benedicts ¹⁾. So erklärte sich die Kirche Frankreichs für neutral, und ein französisches Heer hielt den unbefugenen Papst in seinem festen Palast bei Avignon eingeschlossen, bis er beherrscht — entfloh (1403). Durch sein fast fünfsähriges Martyrium war Benedict aber in der Achtung der französischen Kirche so gestiegen, daß man seinem Versprechen, die Einheit der Kirche herbeizuführen, Glauben schenkte, und der König im Jahre 1403 die Wiederherstellung der Obödienz befahl. Mit großer Feierlichkeit wurde dieser Act in der Notredamkirche zu Paris begangen; Festprediger war des Königs Vertrauter und des Papstes Freund, Peter von Alli. Tzester zog ihn Benedict von jetzt an in seine Nähe; daher es nicht zu verwundern ist, daß der Bischof von Cambrai auf einem französischen Nationalconcil zu Paris im Jahre 1406, als Frankreichs Stellung zu seinem Papste wieder schwankte, selbst auf Kosten seiner Freundschaft mit der Pariser Universität die Sache Benedicts energisch vertheidigte. Während dies Concil noch tagte, änderte sich die Lage der Verhältnisse durch den Tod des römischen Papstes Innocenz VII und die schnell darauf vollzogene Neuwahl (Ende 1406). Der greise Gregor XII schien aufrichtig den Frieden der Kirche zu wünschen. Noch einmal unternahm der französische Hof — der einzige, welcher es konnte; Wenzel und Ruprecht in Deutschland blieben im Hintergrunde — einen ernstesten Einigungsversuch: 1407 schickte König Karl VI eine feierliche Gesandtschaft — Alli fehlt nicht — an Benedict nach Marseille und an Gregor nach Rom. Allein nur herablassende Reden des Einen, thränenreiche Klagen des Andern waren der Erfolg, den die Gesandten erzielten; der Glaube an den Ernst der Päpste war stark erschüttert. Zwar

¹⁾ Einzige Quelle für Alli's Gesandtschaftsreisen ist Froissart's (Sbrenit ed. Buchon, tom. XIV. Paris 1826. p. 89 ff.). Die von den französischen Historikern (z. B. Mornay du Plessis, Barante u. f. a.), besonders von Martene et Durand, Vet. Script. Tom. VII. praef. p. LV. ihm treu nachgeschriebenen Einzelheiten seiner dramatischen Erzählung haben höchstwahrscheinlich keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit.

ging Benedict noch in demselben Jahre --- bewaffnet — nach Savona, um Gregor dort zu erwarten, und wahrte sich so wenigstens den Schein der Aufrichtigkeit; Gregor aber schickte, statt selbst zu kommen, Gesandte mit Ausreden. Ihnen gegenüber trat nun Anfang November 1407 hier Alli wieder als Vertheidiger Benedicts auf, bis er endlich im Januar 1408, von dem Eigensinn seines bisherigen Gönners überzeugt, mit einem letzten treuen Rath von ihm — Abschied nahm. Inzwischen war (am 23. Nov. 1407) mit der Ermordung des Herzogs von Orleans Benedicts letzte Stütze bei Hofe gefallen, und als er gar am 18. April 1408 gegen den allerchristlichsten König eine herausfordernde Bulle geschleudert, setzte die Universität durch, daß er für einen hartnäckigen Ketzer und Störer des Kirchenfriedens erklärt, und seine Bulle inmitten der Prälatenversammlung in tausend Stücke zerrissen wurde. Er selbst rettete sich rechtzeitig auf seinen Galeeren nach Spanien; dafür traf der Wroth der Universität seine Gönner und Freunde (*fautores et receptores*); auch Alli wurde verhaftet und nach Paris escortirt; nur ein Geleitsbrief des Königs rettete ihn vor dem Gefängniß (August 1408).

Daß er von jetzt an, wenn anders er auf die Leitung der Kirche Einfluß üben wollte, seine Parteilstellung ändern mußte, liegt auf der Hand. Der papalistischen Richtung, welche in beiden Obödienzen ihre Anhänger hatte, nicht zugethan, vertrat Alli am Anfang 1409 auf Prälatenversammlungen, welche dem Concil von Pisa vorangingen, die Sache der Concilsfreunde; aber von Natur alle Extreme meidend erscheint er hier deutlich auf dem rechten Flügel der Partei. Daher wird es sich auch leicht erklären, daß er auf dem kühn vorgehenden Pisaner Concil keinen Einfluß ausübte, und — daß Johann XXIII im Jahre 1411 auch ihn zum Cardinal ernannte. Mit höflichem Freimuth blieb er ihm bis 1415 treu. Von dem „entschiedenen Liberalismus“, den man ihm zuschreibt, findet sich keine Spur in seiner vielseitigen Constanzer Thätigkeit. Grade er war die Seele der freiconservativen Cardinalspolitik, welche mit der Papstwahl 1417 doch schließlich über die entschieden liberalen Reformfreunde ihren glänzenden Sieg feierte. Grade Alli war es, welcher die Priorität der Papstwahl vor der Reformation mit Aufbietung aller seiner Beredsamkeit vertheidigte, weil er, was man hervorzuheben stets vergessen hat, den damaligen Concilsvätern nicht die moralische Kraft zur Reformation der Kirche zu-

traute. Dafür hatte er auch bald darauf die Genugthuung, daß er bei der Papstwahl mit dem Cardinaldiacon Otto von Colonna rivalisirte; die Niederlage des viel angefeindeten Emporkömmlings gegenüber dem minder berühmten, aber damals als ehrlich bekannten Sproß des Hauses Colonna ist leicht erklärlich; ebenso auch, daß Allii trotz derselben nach dem Concil von Constanz als Legat Martins V nach Avignon ging, wo er auf dem damals nächst Rom für die Kirche wichtigsten Prälatenstuhl die ganze französische Kirche im Interesse Martins leitete, bis der Tod im Jahre 1420 seinem Wirken ein Ziel setzte.

Erscheint Allii innerhalb dieses Rahmens recht eigentlich als der Vertreter einer zwischen Papalismus und Conciliarismus lavirenden Kirchenpolitik, so giebt sich in den beiden ihm zugeschriebenen Schriften *de difficultate ref.* und *de necessitate ref.* ein radicaler Liberalismus kund, der sich aus Allii's Principien schlechterdings nicht ableiten läßt. Ihre Echtheit würde den Cardinal zum offenbaren Vügner machen. Daher versuchen wir jetzt sein Verhältniß zu diesen beiden Schriften zu bestimmen.

I. De difficultate reformationis in concilio universali¹⁾.

Nachdem beide Tractate den kirchlichen Viterarchistorikern von Johannes Trithemius an bis in das 18. Jahrhundert hinein²⁾ unbekannt geblieben waren, fand von der Hardt in Helmstedt einen Tractat, welchem er obigen Titel und Allii zum Verfasser gab, zugleich mit der Bemerkung, „scriptum a. 1410. proxime ante Concilium Constantiense, ad Johannem Gersonem Parisiensem Cancellarium“³⁾. Da nun in dem ganzen Sendschreiben weder Allii

¹⁾ v. d. Hardt, *Magnum oecumenicum Constantiense Concilium*. Helmstadi. Tom. I, VI. (a. 1696) p. 255 sq. und Op. Gersonis ed. Dupin. II. 867 sq.

²⁾ Vergl. Trithemius, *lib. de script. eccl.* Swertius, *Athenae belg.* Bellarminus, *de script. eccl.* Cave, *Oudin.* Magna bibl. eccl. I., besonders aber Launojus, *Regii Navarrae Gymnasii Parisiensis historia*. pars III.

³⁾ Hardt, Tom I. Pars VI. p. 255.

noch Gerson genannt wird, so würde die Ueberschrift vielleicht von großer Bedeutung sein, wenn nicht eine Prüfung derselben zur Zeit unmöglich wäre, da das von H. von der Hardt abgedruckte Original unter den in Wolfenbüttel aufbewahrten Helmstedter Handschriften im Anfang des Jahres 1874 nicht mehr aufzufinden war ¹⁾. Wir haben also nur innere Gründe in Betracht zu ziehen.

Auf diesem Wege hat nun schon Schwab einige Gründe gegen die Echtheit geltend gemacht ²⁾, aber mit so geringem Erfolg, daß sogar noch Hase in der neuesten Ausgabe seiner Kirchengeschichte in Hardt's Fußstapfen tritt ³⁾.

Die Schrift de difficultate kennzeichnet sich selbst als ein unvollendetes ⁴⁾ und zusammenhangloses kirchenpolitisches Sendschreiben eines unbekannten Verfassers an einen gleichgesinnten Freund aus dem Jahr 1410.

Denn: 1) Papst Alexander V ist gestorben ⁵⁾ und Johann XXIII hat schon zu vielen Klagen Anlaß gegeben ⁶⁾. Dies weist auf eine Zeit nach dem 17. Mai 1410, weil an diesem Tage Johann den päpstlichen Stuhl bestieg.

2) Das römische Reich ist ohne Kaiser; es scheint, daß die Kurfürsten sich nicht einigen wollen oder können. Der „Rex Hungariae (Sigismund), si bene singula considerentur, de quo multus est sermo, ejus salva reverentia, non est aptus ad imperium regendum, multis aliis cum magis tangentibus occupatus negotiis (Cap. 1.)

Da nun Ruprecht am 18. Mai 1410 starb, und die Wahl der Kurfürsten nur bis zum Tode Jost's von Mähren (17. Jan. 1411) schwankte, so ergibt sich die Richtigkeit obigen Datums für die Abfassung der in Rede stehenden Schrift.

Im Jahr 1410 aber hatte Willi sein sechzigstes Jahr erreicht; ein reiches Leben lag hinter ihm; hatte je einer in den dreißig Jahren

¹⁾ Herr von Heinemann hat sich am 24. Febr. 1874 vergeblich bemüht.

²⁾ J. B. Schwab, Johannes Gerson, 1858. p. 481. 488.

³⁾ 9. Ausg. 1867. p. 356.

⁴⁾ Im 1. Cap. spricht der Verf. am Schluß von dem „praedictus Otto Magnus Augustus“: und doch ist dieser vorher nicht genannt. Ferner fehlt der Schluß offenbar. (Hardt I, VI. p. 257 und 269).

⁵⁾ Hardt I, VI. Cap. 2.

⁶⁾ Cap. 2 und Cap. 5.

des Schismas Gelegenheit gehabt, seinen kirchenpolitischen Blick an den Parteien in Kirche und Staat zu klären, so war er es. Wohl mag die Regierung Alexander's V und Johann's XXII wahrscheinlich auch seinen Erwartungen nicht im entferntesten entsprochen haben, wie er sich denn während der politischen Stürme in Frankreich im Herbst¹⁾ des Jahres 1410, wehmüthig²⁾ an seinen geliebten Schüler Gerson in Paris mit der Bitte wendet, ihm etwas „über das sanfte Joch Christi“ zu schreiben³⁾. Ob er aber in dieser Zeit die Schrift „de difficultate res.“ verfaßt haben kann, wird die Vergleichung ihres Inhaltes mit Alli's sonstigem Auftreten entscheiden.

Rathlos, welches Heilmittel zur Hebung der schwierigen kirchlichen Lage anzuwenden ist, wirft der Verfasser dem Adressaten in Bezug auf ein neues Generalconcil mehrere Zweifel zur Lösung auf, und zwar beziehen sich diese auf die in Frage kommenden Personen, den Kaiser, Papst Johann XXIII, die Cardinäle und nebenbei auch auf die zu Pisa abgesetzten Päpste Gregor XII und Benedict XIII. Da der Verfasser selbst keine Lösung seiner Fragen versucht, hat die Schrift sicher gar keinen Einfluß gehabt; ihre große Bedeutung gewinnt sie aber als etwaiger Beitrag zur Charakteristik Alli's, und zwar aus folgenden Gründen:

1) Wenn der Vf. im 1. Cap. schreibt: „*aliqua adhuc mihi occurrentia dubia vellem per tuam industriam declarari. Videlicet, ubi dicis, quod per imperatorem vel regem romanum convocatio generalis concilii . . . fieri oporteat. Quod mihi grave dictum esse videtur, cum actu non sit imperator aut rex Romanus, sed vacet imperium atque electores imperii quidam Johanni (XXII.) et alii Angelo (Greg. XII.) praedictis obediant et aliis diversis respectibus sint divisi*“; so erkennt er damit dem Kaiser stillschweigend das Recht der Concilsberufung zu, wie er denn auch die Zwangsmaßregeln eines „Otto Magnus Augustus“ gegen das Papstthum⁴⁾ billigt. —

Mit Recht hat dagegen schon Schwab⁵⁾ eingewendet, daß die sämmtlichen Abhandlungen Alli's von diesem Zugeständniß nichts

¹⁾ Vergl. Schwab, 455.

²⁾ „*quicquid video, mihi grave est et pene importabile.*“ Op. Gers. III. 429.

³⁾ *ib.*

⁴⁾ 1. Cap. fin.

⁵⁾ Schwab, Gerson, p. 488

wissen. Wohl war Illi als Bischof von Cambrai römischer Reichsfürst; aber er hätte als französischer Prälat mit seiner ganzen Vergangenheit brechen müssen, um obigen Satz zu schreiben. Wie er vielmehr das Verhältniß des Kaisers zum Concil auffaßte, beweist z. B. seine Adventsrede vom Jahre 1414¹⁾. Diplomatisch gewandt predigte er in Constanz, daß Sigismund zur Freude der Kirche dem Concil „humiliter voluit interesse, non ut praesit, sed ut prosit, non ut spiritualia et ecclesiastica negotia hic tractanda regia auctoritate definiat, sed ut ea quae synodali determinatione definita fuerint, sua potestate defendat²⁾. Und 1416 sprach er ebenfalls³⁾ in Constanz den Grundsatz aus: „ad papam, vel in ejus defectu, ad cardinales pertinet generale concilium convocare⁴⁾. Vom „Kaiser“ wußte er nur aus der Kirchengeschichte zu erzählen, daß er „quandoque vocabatur ad concilium et praesens erat⁵⁾. — Gegen Hus, der den „ornatus extrinsecus“ der Kirche vom Kaiser Constantin ableitete, behauptete daher Illi „Tamen tempore Constantini fuit concilium congregatum generale, et ibi decretum illud propter praesentiam et reverentiam Constantino adscribitur; quare ergo non potius dicitis papae praefectionem a concilio, quam a potestate Caesaris emanasse⁶⁾?

Neben diesem Gegensatz in Bezug auf die Kaiserwürde verdient das Urtheil des Wf. über die Person Sigismunds ebenfalls Beachtung: „nec est (Sigismundus) de illis, per quos salus facta est in Israel; sed per quos dictum Imperium totaliter in suis juri-bus est dissipatum, quique tam diu permiserunt ipsam Apostolicam Ecclesiam in schismata fluctuare, nullum interponentes remedium, quo reintegrata fuisset. Unde non speratur, quod ex ipsius regis electione, si fieret, ipsa ecclesia et imperium

¹⁾ Die Rede, welcher Hardt den Titel de officio Imperatoris. Papae reliquorumque membrorum concilii gab, (I. VIII. 436) gehört aus inneren Gründen nicht in das Jahr 1417, wie die Editio Argenticensis a. 1490 und nach ihr Hardt, Dupin und Mansi drucken, sondern in das Jahr 1414. — Vergl. auch Hardt IV. Fasti 19.

²⁾ Hardt I, VIII. 442.

³⁾ 1416, d. 1. Oct.

⁴⁾ Hardt, tom. VI. 32.

⁵⁾ ib. 42.

⁶⁾ Documenta Mag. Joann. Hus ed. Palacky. 1869. p. 290.

per hoc prosperari deberent“¹⁾. (1 Cap.) Hierin liegt einmal ein Mißtrauen gegen die Luxemburger, dann ein Interesse an der Entwicklung des h. römischen Reiches deutscher Nation. Beides spricht gegen Willi. Denn zunächst ist das Luxemburger Haus mit dem französischen eng befreundet²⁾, so daß eine derartige Geringschätzung desselben von Seiten des beliebten ehemaligen Pariser Hoftheologen und beständigen³⁾ Günstlings Karls VI unwahrscheinlich erscheint. Ja, Willi hatte 1389 gerade für einen Luxemburger⁴⁾ auf Veranlassung des Königs von Frankreich die Macht seiner Rede aufgeboten, um vom Papste Clemens VII seine Canonisation auszuwirken. Ferner war Willi's unmittelbarer Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhl von Cambrai, Andreas (von 1390—1396), auch aus dem Luxemburger Hause, ein Bruder jenes jugendlichen Heiligen⁵⁾. Auch er scheint keine Veranlassung zu dem fraglichen Verwerfungsurtheil gegeben zu haben. — Wenzel schließlich hat Willi nicht nur 1398 die Investitur ertheilt⁶⁾, sondern ihn sogar als seinen Gesandten an die Päpste Bonifaz IX nach Rom und Benedict XIII nach Avignon geschickt⁷⁾. Da nun die Gesandtschaft den Zweck hatte, beide Päpste zur Cession zu bewegen, so ist damit auch der Beweisgrund des Vf. entkräftet, daß die Luxemburger kein Heilmittel gegen das kirchliche Schisma angewendet hätten⁸⁾. Für das von dem Vf. an den Tag gelegte Interesse an der Entwicklung des römischen Reiches ergibt sich ferner aus Willi's Schriften nicht nur keine Andeutung, sondern sogar das Gegentheil davon.

¹⁾ Hardt, I, VI. 255.

²⁾ Schwab, Gerson, 488.

³⁾ Beweise liefern nach 1396 die Jahre 1398. 1403. 1408. 1412; auch 1419.

⁴⁾ den Prinzen Peter, welcher als Cardinal im Alter von 18 Jahren mit dem Ruf eines Heiligen 1387 gestorben war. Bulaeus, Hist. Univ. Par. IV. 651 sq. Fisquet, le clergé de France. Cambrai. p. 207.

⁵⁾ Fisquet, p. 204.

⁶⁾ Dinaux, 243 und Fisquet 210.

⁷⁾ Froissart, chroniques par Bouchon. Tom. 14. p. 89 ff. — Mansi, conciliorum collectio t. 26. 1198.

⁸⁾ Schwab's einziges Argument gegen Willi's Autorschaft in Bezug auf diesen Punkt, daß er „in Constanz als Freund und Lobredner Sigismund's“ auftrate (Gerson, p. 488), ist unhaltbar. Vergl. Hardt, tom. IV. p. 57 sq. das Gegentheil.

In einer vielleicht den siebenziger Jahren des 14. Jahrhunderts angehörigen Rede auf den König Ludwig d. Heil. von Frankreich preist Alli das französische Königsdiadem, welches „*prae cunctis terrae regibus*“ ziere¹⁾. Und, wie im Jahr 1406 auf dem Nationalconcil zu Paris Alli's intimer Parteigenosse Guillaume Fillastre, mit ihm zugleich später Cardinal und einflußreicher Vorkämpfer für die Constanzer Grundsätze, die französische Politik treffend mit den Worten zeichnete: „*L'Empereur tient son Impérance du Pape, mais vostre Royaume est par heritage. Vous estes Empereur en votre Royaume; en terre vous ne connustes nul Souverain in temporalibus*“²⁾: so hat Alli in Constanz nicht nur 1415 eine Zumuthung der Reichstreue wie sie Sigismund von ihm erwartete, mit Indignation abgewiesen, sondern auch 1417 zweimal von der Kanzel herab Frankreichs Lob verkündigt, ein echter Franzose. Als sich nämlich am 19. März 1415 Sigismund mit der deutschen und englischen Nation zu der abgesondert berathenden französischen begab, verlangte diese nicht nur die Entfernung der beiden Nationen, sondern auch der königlichen Räthe „*illumque (regem) solum suae deliberationi interesse posse significarunt*.“ Aufgeregt (*turbatus*) schickte sich der König mit seinen Räthen zum Weggang an und rief: „*Nunc videbitur, quis sit hic pro unione et fidelis Romano Imperio*.“ — „*Quae audiens cardinalis Camerae-censis (Alli) indignatus discessit*“³⁾. In der Fastenrede am Sonntag Laetare 1417 bricht er in der noch immer nicht geschlichteten Angelegenheit des von dem Pariser Professor Jean Petit vertheidigten Tyrannenmordes eine Lanze „*ad honorem christianissimi regis Francorum, qui et sui praedecessores apud ecclesiam meruerunt, quia causae fidei, quae ipsum et regnum suum tangunt, in hoc sacro concilio modeste et reverenter tractentur*“⁴⁾. Ein halbes Jahr später hält er am Feste des heil. Ludwig, Bischofs von Toulouse, eine Vobrede auf Frankreich „*ut erubescant et confundantur Galliae detractores suique honoris et gloriae atque*

¹⁾ Tractatus et sermones. Ed. Arg. 1490. Der 17. Sermon. Nach inneren Gründen zu schließen, stammt die Rede aus sehr früher Zeit.

²⁾ Bourgeois du Chastenet, Nouvelle histoire du concile du Constance. Paris 1718. p. 163b.

³⁾ Hardt, tom. IV. 58.

⁴⁾ Tractatus et Sermones. Ed. Argentin. 1490. Der 8. Sermon.

prosperitatis et pacis invasores et perturbatores“; er preist es als „cuncta regna praeccellens“, besonders durch seine „fidei et religionis claritas“, die auch jetzt wieder auf diesem allgemeinen Concil erglänzt und von Tag zu Tag „magis ac magis clarescit, licet nonnulli eam obscurare frustra nitantur“¹⁾. — Wir schließen unsere Betrachtung des 1. Punktes mit dem Hinweis, daß dem Vf. Kaiser Otto d. Gr. „Magnus Augustus“ ist, während der französische Cardinal Milli ihn „rex Theutonicorum“ nennt²⁾. Entschieden gegen die Echtheit zeugt sodann

2) das Verhältniß des Vf. zu dem Cardinalcollegium.

Gesetzt, daß auf einem neuen Concil die drei päpstlichen Präzendenten³⁾ zur Session gezwungen, und ein neuer Papst gewählt werden sollte; so würden doch die Cardinäle die Wahl für sich in Anspruch nehmen. Gelänge ihnen dies, so würden sie ohne Zweifel einen aus ihrer Mitte ausersehen, dadurch aber die Hoffnung auf eine erfolgreiche Reformation vereiteln, und Wähler und Gewählte würden nach altem Brauch beständigen Irrthum in der Kirche selbst fortpflanzen, solange noch ein einziger von ihnen in seiner kirchlichen Stellung verbliebe⁴⁾.

Als der zu Grunde liegende Gedanke des Verf. ergibt sich hieraus, daß die Papstwahl dem Concil mit Ausschluß des Cardinalcollegiums gebührt, wie er ihn auch noch in dems. Cap. ausspricht: „Si forte dicti cardinales, ipsis eodem concilio resistente, ne ipsi eligant papam, et si tota congregatio, aut ejus autoritate, aliqui maturiores praelati, aliquem virum idoneum et utilem extra dictum Collegium Cardinalium eligerent: illi Domini Cardinales . . . obedire . . . non vellent“⁵⁾. Seinen persönlichen Haß gegen letzteres macht er dann noch in zwei nicht mißzuverstehenden Katastrophen aus der biblischen Geschichte geltend:

¹⁾ De beato Ludovico, episcopo Tholosano in Tract. et Serm. Arg. 1490. Der 16. Sermon. Wie der Verf. von de difficultate in Cap. V auch eine Frankreich betreffende Constitution Johann's XXIII. erwähnt, spricht eher für einen Mangel an Interesse und damit zugleich gegen die Echtheit der Schrift.

²⁾ Hardt, tom. I. pars VI. p. 257 und tom. VI. p. 25.

³⁾ Benedict XIII., Gregor XII., Johann XXIII.

⁴⁾ Hardt, I, VI. 260.

⁵⁾ Hardt, I, VI. 261.

„Certum est, quod mystice Sacerdotes Bel cum eorum uxoribus et filiis omnes unanimiter in lacum leonum missi fuerint, ut per ipsos leones devorarentur. Quod si aliqui eorum supervixissent, ex tunc etiam cibos regios, eidem Bel singulis diebus appositos devorassent, prout ante deceptorie facere consueverant. Et ne hoc deinceps fieret taliter, una sententia super omnes justo Dei iudicio lata, subito perierunt¹⁾; wie vorher Eli und seine Söhne — mit offensbarer Beziehung auf den Papst und die Cardinäle — umgekommen sind, „ne aliquod semen eorum remaneret super terram“²⁾.

Damit vergleiche man Alli's Auffassung vom Wahlrecht der Cardinäle, die er in einer Schrift³⁾, welche er selbst als eine gedrängte Zusammenfassung seiner „Reformation“-Tractate bezeichnet, im Jahr 1416 entwickelt hat gegen „Opinionem quorundam detractorum Romanae ecclesiae, qui in ejus odium, praetextu quorundam abusuum, statum Cardinalium quasi inutilem vel damnosum nec ab apostolis vel conciliis institutum et sine causa rationali usurpatum tamquam onerosum ecclesiae exstirpandum esse dixerunt, sicut olim de statu chorepiscoporum factum esse legitur“⁴⁾.

Ja, an einer andern Stelle geißelt Alli obige Geflüste unser's Verf. sogar so scharf, daß derartige „vanae voces quorundam populariter loquentium in hoc concilio non sunt audiendae“; und am 1. Pfingstf. iertage 1417 predigte er gradezu „ad Cardinales de jure pertinet jus eligendi Romanum et summum Pontificem“⁵⁾.

Unbegreiflich bliebe vollends ein Groll Alli's gegen die Personen des damaligen Colleg's.

Unter den französischen Cardinälen hat er Gefinnungsgevoissen; an sie — es waren ihrer fünf — sendet er am 4. Jan. 1409 unter der Adresse des Cardinals S. Angeli seine am 1. Jan. 1409 zu Aix aufgestellten Thesen der für Pisa sich rüstenden Reformpartei⁶⁾ zur Begutachtung. — In Begleitung des französischen Cardinals

¹⁾ Hardt, I, VI. 261.

²⁾ ib.

³⁾ „Canones reformandi ecclesiam“ bei Hardt, I, VIII. 109 sq.

⁴⁾ Hardt, I, VIII. 418: Canon. ref. eccl. Cap. 2.

⁵⁾ Sermo in die Pentecostes. In Tractatus et Serm. Argent. 1490.

⁶⁾ Martene et Durand. Collectio VII. p. 911.

de Bar reiste er im Frühjahr 1409 nach Pisa zum Concil ¹⁾. Derselbe war es, welcher im Mai dieses Jahres, als sich Allii mißgestimmt über die auch seine ²⁾ Person berührenden peinlichen Verhandlungen behufs Absetzung Benedict's XIII und Gregor's XII nach Genua zurückgezogen hatte, ihn von dort wieder zurückholte, wahrscheinlich weil die Abreise des berühmten Prälaten den Cardinälen unangenehm war, denn er galt, sogar nach dem Urtheil eines damals auf ihn erzürnten, aber hierin glaubwürdigen Zeitgenossen für „in fama quasi columna“ ³⁾.

Man setzt ferner einen hohen Grad von Charakterlosigkeit bei Allii voraus, wenn man ihm zumuthet, daß er, im Jahre 1411 selbst Cardinal geworden, in ein Collegium eingetreten sei, dem er vor etwa einem halben Jahr sogar das Recht seiner Existenz abgesprochen habe.

Wir fügen noch eine charakteristische Aeußerung Allii's aus dem Glaubensverhör hinzu, welches er am 8. Juni 1415 über Hus in Constanz abhielt. Als nämlich dessen Angriffe, welche er sich in Predigten auch auf die Cardinäle erlaubt hatte, zur Sprache kamen, tadelte ihn Allii: „quid praedicando ad populum necesse fuit vel utile contra cardinales praedicare, cum illorum nullus affuerit; cum hic potius in conspectu ipsorum, et non coram laicis in scandalum, dici deberent et praedicari“ ⁴⁾, d. h. doch, er wollte den Ruf der Cardinäle in den Augen der Laien nicht geschädigt wissen. Darf man nach alledem einem erfahrenen Greise zwischen seinem 60. und 65. Lebensjahre ein Schwanken von einem Extrem in das andere zutrauen, zumal in einer Frage, die er principiell schon seit 40 Jahren beantwortet haben mußte? — Und kann er seinen Freunden und zukünftigen Collegen den Tod gewünscht haben, während er vielleicht zu gleicher Zeit — wir wiederholen, ein Sechziger — seinen Herzensfreund Gerson bat, ihm zu seiner Erquickung etwas „über das sanfte Joch Christi“ zu schreiben?

1) Histoire de Charles VI. . . par Le Laboureur. Anhang: Histoire par Jean le Fèvre de S. Remy. p. 10. Wassebourg, antiquitez de la Gaule Belgique II. fol. 467.

2) Mansi, sacr. conciliorum nova collectio 26, 1198.

3) So Bonifaz Ferrer, Barthäuserprior, bei Martene et Durand, Thesaurus II. 1464. — (Vergl. Schwab, Gerson, 230. 231).

4) Documenta Mag. Joann. Hus ed. Palacky. 1869. p. 293.

3) Wir gehen zu der in de diss. gegebenen Beurtheilung der Päpste Benedict XIII, Gregor XII, Alexander V und Johann XXIII über.

Der Verf. spricht von Benedict XIII wie von einem Fremden; er hat für ihn so wenig Interesse, wie für Gregor XII; beide gelten ihm als „*notorii schismatici et pertinaces haeretici*“, für die das Pisaner Concil sie erklärt hat ¹⁾. — Ueber Gregor XII urtheilte Alli wohl ähnlich schon vor 2 Jahren; aber Benedict, dem er noch Anfang 1408 versicherte „*ubilibet semper paratus ero ad Vestrae Sanctitatis beneplacita et mandata*“ ²⁾, seinen Gönner, der ihn zum Bischof von Cambrai erhoben und mit dem er so oft, fast 15 Jahre lang, in kirchlichen Angelegenheiten verkehrt hatte — ihn sollte er in einem Privatschreiben absichtlich auch mit keiner Silbe anders erwähnen, als jeder beliebige Cleriker, der nur etwa des Papstes Namen und Verdammung kennt?

Das Gegentheil zeigt sich nun an der genauen Bekanntschaft des Verf. mit dem Regiment Papst Alexander's V und Johann's XXIII. Vertraut mit dem Geschäftsgang der Curie unter beiden, deckt er deren Gebrechen mit rücksichtsloser Schärfe auf. Seine Schilderung verräth ihn — was sich allerdings nicht mit Sicherheit behaupten läßt — als Augenzeugen, wie er sich denn nie auf Gewährsmänner beruft und nur einmal „*ut dicitur*“ ³⁾ gebraucht, aber bei einem ohnehin geheim gebliebenen Vertrage. — Einige Belege mögen folgen:

(Alexander V) ⁴⁾ *prorsus inexpertus erat eorum quae officii pastoralis honor et sublimitas exigebat, quamvis esset magnus theologus: et quidquid . . . cardinales ab eo petierunt, ipsis absque contradictione concessit nec audebat ipsis aliquid denegare. Unde ipsi continuo cum importune crebris petitionibus vexarunt, ita ut aliquando propterea in se ipso nimium turbaretur: nec poterant satiari. Deformavit etiam, eis volentibus et instantibus, statim post ejus assumptionem ad Papatum nobiliora officia suae curiae, in praejudicium aliorum.*

¹⁾ Hardt, I, VI. 266. 267.

²⁾ Op. Gersonis ed. du Pin II. 105—106. Bei Lamoignon III. 471 falsch vom Jahre 1398, noch dazu an Papst Bonifaz IX adressirt!

³⁾ Hardt, I, VI. 265.

⁴⁾ Hardt, I, VI. 262. 263. (Cap. 3).

Insuper privavit multos absentes nec vocatos suis dignitatibus et beneficiis ecclesiasticis, occasione sumpta, vel quod Angelo (Greg. XII) aut Petro (Bened. XIII) . . adhaerent. Et similia multa fecit satis absurda eadem importunitate et ambitione hujusmodi cardinalium, ipsum ut sic faceret stimulantium. Et haec fuit ipsa reformatio ultro promissa!

Ausführlicher schildert er den ihm verhaßten Johann XXIII: „Si forte centum concurrerent pro uno beneficio vacante et reservato impetrando, daretur omnibus per papam. Tamen si literas apostolicas super ipsis impetrationibus suis vellent habere, quemlibet incunctanter medietatem fructuum dicti beneficii . . . camerae ante omnia solvere oporteret, licet nisi unus eorum illud assequi posset“¹⁾.

„Multa solemnia officia Romanae-curiae, ad quae exercenda requiritur industria personalis (sc. des Pappes), Alexander papa V et post eum Johannes papa . . . commiserunt certis episcopis vel fratribus Minoribus, qui per vicarios illa exercent. Propter quod multae falsitates et indebitae exactiones in ipsis officiis commissae fuerunt²⁾. Etiam ipse Johannes papa multa officiorum hujusmodi, quae gratis et idoneis atque authenticis viris olim committi consueverunt et debuerunt, commisit, ut dicitur, ex pacto, et concessit, pecunia intercedente. Sciens tamen quod illorum emtores nihilominus, juxta antiquam et laudabilem consuetudinem in cancellaria apostolica jurare oporteat, quod nihil, ratione dictorum officiorum, ipsi vel alii pro eis dederint, et sic voluntarie illi tales efficiantur perjuri et per consequens inhabiles ad ecclesiastica beneficia obtinenda et suspensi ab altaris ministerio: tamen eis quandoque confert etiam gratias expectativas aut beneficia vacantia, pro suo libito voluntatis. Et isti sunt fructus, quos idem Alexander et Johannes papa hactenus ecclesiae apostolicae attulerunt. (Cap. V. fin.)

Wir geben zu, daß Nili auf seinen Gesandtschaftsreisen 1398 und 1407 auch das geheime Treiben an der päpstlichen Curie in Rom kennen gelernt hat; auch der Charakter des zu Pisa gewählten

¹⁾ Hardt, I, VIII. 259.

²⁾ Hardt, I, VI. 265. vergl. 258. Cap. V.

Papstes Alexander V kann ihm nicht unbekannt geblieben sein; und von Johann XXIII berichtet ein Biograph der römischen Cardinäle, Ciaconius, daß er Milli auf der Pisaner Synode „sehr wohl“ kennen gelernt habe ¹⁾, leider ohne uns dies Urtheil zu begründen.

Nun erwäge man aber Folgendes:

a) Vielleicht ein halbes Jahr später (1411), nachdem diese Schrift de diss. abgefaßt ist, nahm Milli von Johann XXIII den Cardinalsstul an — und von einem Widerstreben gegen diese Auszeichnung findet sich bei Milli keine Andeutung.

b) 1412 besuchte er das von Johann berufene Concil in Rom ²⁾ — und es haben sich nicht viel Prälaten zur Reise dahin entschlossen.

c) 1413 ging er als Legat dieses in de diss. so scharf angegriffenen Papstes nach Deutschland, auch später mit dem Auftrag, Vorbereitungen für das Constanzer Concil zu treffen ³⁾. In dieser Zeit hat er nicht nur wahrhaft innige religiöse Tractate für die Gläubigen geschrieben ⁴⁾, sondern auch 2 Briefe an Johann gerichtet, in denen er zwar die Aufgaben des bald zu haltenden Concils freimüthig bespricht, doch nicht ohne die einem Cardinal geziemende Höflichkeit gegen den, dem er den Purpur verdankt ⁵⁾.

d) In den ersten Monaten des Constanzer Concils selbst gilt ihm Johann noch als „verus papa“; er verlangt allerdings die „Cession“ von ihm, aber immerhin liegt in diesem Begriff nur der Verzicht auf die Ausübung eines Rechtes ⁶⁾.

¹⁾ Ciaconius: *Historia pontificum etc.* II. Rom. 1677. „(Joh. XXIII) illum optime noverat in Pisana synodo.“ Daraus macht sein Nachtreter (S. 33) in „*purpura docta*“ III. 6: „domestice noverat.“

²⁾ Vergl. den Ausspruch Milli's: *Doc. Joannis Hus* ed. Palacky p. 283: „cum equitarem de Roma“ . . .

³⁾ Vergl. Milli's Adventsrede v. 1414. bei Hardt T. I. VIII. 438.

⁴⁾ Vergl. besonders seine tief mystische Umschreibung des Vaterunsers. d. d. Basel, 6. Juli 1414. in der Ed. Arg. 1490 der *Tract. et Serm.*

⁵⁾ Die Briefe in *Op. Gers.* II. 876 ff. Vergl. die Adresse des zweiten: „Sanctissimo Domino nostro Joanni XXIII summo pontifici Petrus cardinalis Cameracensis, ecclesiae minister indignus, se ipsum totum ad debitae servitutis obsequia usque ad pedum oscula beatorum.“ *ib.* p. 882.

⁶⁾ Mansi. 27. 559: „Consulere domino nostro Joanni Papae XXIII acceptare et offerre dictam viam cessionis . . non est equiparare verum summum pontificem haereticis per ecclesiam condemnatis . . . sed . . ipsum dominum nostrum super praedictos contententes exaltare et ipsos deprimere.“

c) Als am 26. März 1415, wenig Tage nach Johannes Flucht, das papstlose Concil zum ersten Mal seine Superiorität über den Papst geltend machte, hatte der Präsident dieser 3. Session, kein anderer als der Cardinal von Cambrai, Peter von Alli, mit seinem Gesinnungsgenossen Zabarella der einzige Vertreter des Cardinalcollegiums, den Muth, vor Sigismund und dem den Cardinälen durchaus nicht wohlgesinnten Concil dahin zu protestiren: „da unser Herr Papst noch bei dem guten Vorsatz beharrt, durch seine Session auf den Papat der Kirche Frieden zu verschaffen, so scheint uns (Alli und Zabarella von Florenz) durch unsere Ehre geboten (honestum) und sind wir Willens, ihm zu assistiren und zu gehorchen, wie es unsre Pflicht ist“¹⁾, wie schon das gesammte Collegium der Cardinäle am Tage nach der Flucht des Papstes erklärt hatte.

Dazu kommt noch ein Argument:

Bei Hardt I. VII. p. 286 (nach falscher Paginirung: hinter 309) findet sich ein Fragment (Anfang: Nunc peto), welches ohne Zweifel dem Verf. von *de diff.* gehört. Nur ist es nicht, wie Hardt dort vermuthet, eine Fortsetzung von *de difficultate*, sondern ein Stück eines Sendschreibens aus späterer²⁾ Zeit (zwischen 1410 und 1415), in welchem der Verf. mit Energie für die Absetzung des Papstes Johann XXIII eintritt. „Numquid ipsi Domini Cardinales — von denen er sich überdies offenbar ausschließt — pro metu eorum ac praeter et contra jura hujusmodi, possunt eligere aliquem voluntarie homicidam vel aliter notorie criminisum, irregularem, defectuosum seu alias inhabilem ad Papatum? Quia forsitan allegabunt ad justificandum et colorandum factum eorum, quod recognoverint illum (d. i. Joh. XXIII) esse hominem temporalem, quia forsitan

¹⁾ Mansi 27, 581. Vergl. Hardt, Tom IV. 70.

²⁾ Denn a. Johann ist schon lange Zeit Papst „neque in papatu tali cum temporis longitudo confirmat: quia tempus non inducit obligationem. — b. Gemäßigt erkennt er jetzt das Wahlrecht der Cardinäle an (am Anfang.) — c. Er vertraut auf das nahe bevorstehende Generalconcil, während er in *de diff.* auf diese Hoffnung verzichtet. — d. Er schließt mit „bene contentor de tuo responso mihi gratissimo“, während *de diff.* mit den Worten beginnt: „in praemissis mihi aliquantulum satisfecisti.“ Du Pin, der Herausgeber der Werke Osiens, hat dieses Fragment, wahrscheinlich ohne es selbst gelesen zu haben, als einen Brief Alli's ad Johannem XXIII drucken lassen. Op. Gers. II. 883. 884.

erat expertus in factis armorum et scivit bene exactionare subditos nec non collectas instituere, gabellas augere, et plura facere, quae non spiritualibus congruunt nec adhaerent; aut quod elegerint aliquem importunum, qui per fas et nefas efflagitabat electiones et vota eorum, ut quilibet praeficeretur in papam, et ita factum exstitit, ut frequentius importunitas vincit, et papa efficitur.“ Daher ist des Verf. Vertrauensäußerung an seinen Freund nur noch wegen ihrer Schüchternheit unerwartet. „Verum, fährt er etwas später fort, quid sentiam in ea parte fiducialiter tibi revelo: non puto quod sit ille verus et canonice electus papa, imo a christianis non sit pro papa colendus vel habendus“¹⁾.

Uns wird es schwer einzusehen, warum ein in seinen Formen innig religiöser Greis und hoher Würdenträger der Kirche so unverschämt gelogen haben soll! Und doch sind die von uns angeführten Gründe zu Gunsten Alli's in den Acten und in seinen Schriften bezeugt, während wir jenen für ihn schweren Vorwurf der Abfassung der Schrift de diff. nur dem vorschnellen Urtheil eines vielschreibenden Helmstedter Professors aus dem 18. Jahrhundert verdanken.

4) Der Verf. befürchtet (in de diff. Cap. IV)²⁾, die Lage der Kirche würde, auch wenn das von Alexander V. versprochene Concil zu Stande käme, wahrscheinlich so schlecht bleiben, als sie schon wäre oder sich noch verschlimmern. Daher scheine ihm nützlicher, die genannten Herren, den Papst und die Cardinäle, ihrem eignen „ingenium“ zu überlassen, als zum Ueberfluß das Concil abzuhalten; man würde damit doch den Prälaten und Anderen unnöthige Mühen und Ausgaben ersparen.

Alli hat hingegen nachweislich vom Jahre 1406 bis in die Constanzer Zeit hinein grade von einem Concil die Hebung der kirchlichen Schäden erwartet.

1406 wünscht er in seiner Vertheidigungsrede für den bedrohten Benedict ein Concil zunächst seiner Obödienz, dessen Beschlüsse später einem Generalconcil beider Obödienzen unterbreitet werden sollten.

¹⁾ Hardt, I, VII. 286. 287 (hinter 309!)

²⁾ Hardt, I, VI. 262. 263.

Man will die Reformation der französischen Kirche, spricht er da, aber „il estoit plus expedient que l'Eglise fust reformée par les Conseaux Generaux (que par puissance Laicorum) ¹⁾).

1409 stellt er zu Aix in Theßen das Recht und die Pflicht der Berufung von Generalconcilien auf ²⁾).

Bald darauf nimmt er an der Pisaner Versammlung selbst Theil. 1412 fehlt er auch in Rom nicht. Seine beiden Briefe an Johann vom Jahre 1414 können fast als ein Programm seiner Constanzer Thätigkeit gelten, und von einer solchen Verzweiflung an der Fähigkeit eines allgemeinen Concils, die Kirche zu reformiren, wie sie dem Verf. von de diff. eignet, findet sich in den drei Jahren 1414—1417 auch nicht eine Spur.

5) Der Verf. wirft (im VII. Cap.) ³⁾ die Frage auf, ob die beiden in Pisa für Schismaticer und Häretiker erklärten Päpste Angelus (Gregor XII) und Petrus (Benedict XIII) „ex abundantia cautela“ zu dem bevorstehenden Concil eingeladen werden sollten; ob dadurch die Autorität desselben leide; ob schließlich, wenn man beide „interpretatione juris vel propter publicam utilitatem“ dennoch berufe, diese Citation noch besonders motivirt werden müßte.

Auch mit diesen Fragen, (hinter denen wir wohl nicht mit Unrecht des Verf. eigne Ablehnung vermuthen), steht Mill's Kirchenpolitik von 1409 an in Widerspruch. Wie er, ein Vierteljahr vor Eröffnung des Pisaner Concils, am 10. Jan. in Tarracon noch zu Gunsten beider päpstlichen Prätendenten die These aufstellte „dicti contententes tenentur (in concilio universali) viam cessionis efficaciter offerre“; entschlossen sie sich dazu, so sollte das Concil für beide einen „honestus status et securus“ beschaffen ⁴⁾): in demselben milden Sinn setzte er am 4. Jan 1415 durch, daß der Cardinal Gregors XII, Dominici von Ragusa, mit dem rothen Hut in Constanz einziehen durfte, mit andern Worten, daß dieser Papst in seinem Vertreter neben Johann XXIII als rechtmäßig anerkannt wurde ⁵⁾. Denn „non a rigore, sed a mansuetudine incho-

¹⁾ Bourgois du Chastenot, l. c. 154^b.

²⁾ Martene et Durand, collectio. VII. 909—911. (Stenpe Op. Gers. II. 112.

³⁾ Hardt, I, VI. 266. 267.

⁴⁾ Mart. et Dur. coll. VII. 918.

⁵⁾ Hardt, IV. 33.

andum est“ hatte er seine Thesen (vom Dec. 1414) begonnen; auch da empfahl er noch „die freiwillige Cession“ Gregors und Benedicts, fast mit Wiederholung seiner Worte von 1409, daß für den, welcher „pro bono pacis vellet cedere, eidem provideretur de statu nobili et securo“ ¹⁾. Und das dürfe man, trotz des Pisaner Concils; denn, hierbei that er jenen für die Geschichte des Papstthums hochwichtigen Ausspruch: „licet concilium Pisanum probabiliter credatur repraesentasse universalem ecclesiam. et vices ejus gessisse, quae Spiritu sancto regitur et errare non poterit: tamen propter hoc non est necessario concludendum. quod a quocunque fidei sit firmiter credendum, quod illud concilium errare non potuit etc.“ ²⁾.

Während das Constanzer Concil, proponirt er etwas später, (gemäß dem Pisaner) Johann XXIII anerkenne, so behaupten doch die Obödienzen Gregors und Benedicts mit Wahrscheinlichkeitsgründen das Gegentheil ³⁾.

Und doch soll Alli, zwischen 1409 und 1415, wir sagen wieder ein Greis in den sechziger Jahren, so geschwankt haben, daß er sogar zweifelte, ob Gregor und Benedict „ex abundanti cautela, interpretatione juris, propter publicam utilitatem“ zugelassen werden sollten, und ob nicht dadurch die Autorität des Concils geschädigt würde??

b) Auch ist nicht zu übersehen, daß der Verf. urtheilt, Papst und Cardinäle seien „non domini ecclesiarum et monasteriorum, sed solum illorum conservatores in juribus eorumdem“ (Cap. 2 fin.) ⁴⁾. Alli hat wohl denselben Gedanken; aber weil gegenüber dem damals viel unstrittenen „dominium“ auch die Form der gegnerischen Ansicht genau gebildet wurde, ist auch eine etwaige Abweichung des Sprachgebrauchs bei Alli von dem in de diff. nicht unwichtig. Und grade diesen Ausdruck „conservator in juribus“ gebraucht er nie, wohl aber „dispensator ecclesiae. gubernator atque dispositor“ ⁵⁾, dem entsprechend, daß er an Stelle des päpstlichen „dominium“ das kirchliche „mini-

¹⁾ Mansi 27. 544—545. Hardt, II. 197 ff.; IV. 26.

²⁾ Mansi 27. 547. Hardt, II. 201.

³⁾ Mansi 27. 559. Hardt, II. 220. „probabiliter tenent contrarium.“

⁴⁾ Hardt, I. VI. 260.

⁵⁾ Sermo de beato Ludovico. Ed. Arg. der Tract. et Serm. 1490.

sterium“ gesetzt hatte¹⁾). Ferner ist der in de diff. Cap. I.²⁾ gebrauchte Ausdruck „*potentia coactiva*“ (welcher in der Antwortschrift de modis uniendi bei Hardt I, V fast als term. techn. erscheint) in Allii's kirchenpolitischen Schriften ungebräuchlich, und gegen die Benennung Kaiser Otto's als „*Magnus Augustus*“ spricht, wie schon (bei 1.) erwähnt wurde, Allii's echt französische „*rex Teutonicorum*.“ Auch drängt sich uns über Stil und Sprache in de diff. im Allgemeinen die Bemerkung auf, daß der Verf. mehr Erzählungstalent besitz, als Allii, der trotz Krummstab und Cardinals-
hut den scholastischen Professor nie verleugnet.

Als Resultat unserer Untersuchung ergibt sich daher, daß die unter 1—3 angeführten Gründe, das Verhältniß des Verf. zu Kaiser und Reich, zu den Cardinälen und zu den drei Päpsten, besonders zu Johann XXIII, die Autorschaft Allii's unmöglich machen, ein Urtheil, das durch den 4.—6. Grund, den Zweifel an einem Nutzen des Concils und an der Zulässigkeit der Citation der andern zwei Päpste, sowie durch die sprachliche Verschiedenheit, nur noch bekräftigt wird.

Nun soll aber diese Schrift an den Kanzler der Universität Paris, Johann von Gerson, Allii's Freund und Schüler, gerichtet sein³⁾. Aus ihr selbst läßt sich die Unrichtigkeit dieser Adresse nicht nachweisen, aber der sonst so herzliche Briefwechsel beider Freunde berechtigt zu dem starken Zweifel, ob Allii ein so rein sachliches Privatschreiben seinem geliebten Gerson übersandt habe.

Wir gehen weiter. Wir besitzen unter dem Titel „*de modis uniendi et reformandi ecclesiam*“ (bei Hardt I, V, 68 ff.) eine Schrift, die sich in einem Theil deutlich als Antwort auf dieses vermeintlich von Allii an Gerson gerichtete Schreiben zu erkennen giebt. Hardt, wahrscheinlich in der Absicht, jedem anonymen Manuscript zu einem Verfasser zu verhelfen⁴⁾, ließ sie als von Gerson an Allii verfaßt zum ersten Mal drucken. Leider fehlt uns auch hier wieder die Einsicht in das Original, da dies unter den Helmstedter

¹⁾ Gers. Op. I. 642.

²⁾ Hardt, I, VI. 257,

³⁾ Hardt, I, VI. in der Ueberschrift.

⁴⁾ wie er es nach eigenem Bericht auch mit der Schrift *de necessitate ref. eccl.* T. I. VII. gethan hat (vergl. I, VIII. 483).

Handschriften in Wolfenbüttel zur Zeit nicht aufzufinden ist ¹⁾. Doch hat schon Schwab aus inneren Gründen den Tractat de modis uniendi etc. Gerson überzeugend abgesprochen und einen in Italien lebenden Geistlichen als Verfasser nachgewiesen ²⁾. Daß aber dennoch dieser seine Schrift an Alli adressirt habe und somit die Unechtheit der de diff. wieder in Frage stelle, ist aus ihr selbst nicht nur nicht zu erweisen, sondern kann einfach abgelehnt werden, da derselbe bei seinem Adressaten eine Reichsfreundlichkeit und einen Haß gegen Johann XXIII und seine Cardinäle voraussetzt, wovon sich bei Alli das Gegentheil nachweisen ließ ³⁾.

II. De necessitate reformationis ecclesiae in capite et in membris.

Hardt, I, VII. 277 ff. Op. Gers. II. 885 ff.

Noch weit nothwendiger ist es, Alli von der Autorschaft einer zweiten Schrift zu befreien, nach welcher sein Bild, Dank der Verciligkeit des Professors von der Hardt, nun schon ein und ein halbes Jahrhundert völlig verzerrt ist. Der genannte Herausgeber fand in der Wiener Hofbibliothek eine anonyme ⁴⁾ Handschrift mit der von späterer Hand hinzugefügten Ueberschrift „avisamenta pulcherrima de reformatione ecclesiae in capite et in membris fienda“ ⁵⁾.

Wie ist nun Hardt auf Peter von Alli verfallen? 1) Weil diese Schrift im Codex manuscriptus unmittelbar vor unzweifelhaft echten Stücken Alli's stehe; 2) ähnlichen Inhalt und fast gleichen

¹⁾ So schreibt Herr v. Heinemann unter dem 18. Juni 1874.

²⁾ Schwab, Gerson. p. 482 ff. (Er vermuthet p. 489, daß der Prof. de Theol. und Benedictinerabt Andreas von Manduf (in der Diöcese Bracara) ihn geschrieben habe, was aber noch nicht bewiesen ist.

³⁾ Auch ist unwahrscheinlich, daß der Verfasser, früher Caplan bei dem Adressaten, einem fein gebildeten Bischof wie Alli gegenüber, die Prälaten „stumme Hunde“ schimpfen sollte. („jam praelati nostri temporis sunt canes muti.“ Hardt, I, V. p. 128.)

⁴⁾ nulla a primo librario facta est inscriptio nullaque auctoris facta mentio Hardt, I, VIII. 483.

⁵⁾ ib. — Nach Hardt's Beschreibung T. II. Proleg. 2 ff. steht sie in einem Codex Elstraviensis der Wiener Hofbibliothek.

Stil mit ihnen habe ¹⁾ und besonders ³⁾ weil in einem Anhang ein Vergleich (von Sonne, Mond und Sternen mit Papst, Kaiser und Prälaten) an den von Mili in einer Rede (1414) ²⁾ gebrauchten erinnere. — deshalb wird er der Verf. von *de nec.* sein ³⁾.

Daß so oberflächliche Gründe nicht Stich halten, hat Hardt selbst gefühlt ⁴⁾ und gar bald bewiesen ⁵⁾.

In Simon Schardius Sylloge Historico-Politico-Ecclesiastica f. 247—248 findet er eine Schrift Dietrichs von Nieheim ⁶⁾, deren „Präfatio“ mit einem Anhang zu *de necessitate* übereinstimmt. Da nun, nach Angabe Anderer ⁷⁾, ein Tractat Dietrichs „*de reformatione ecclesiae Romanae*“ in der Wiener Bibliothek aufbewahrt werde, so ist es höchst wahrscheinlich (*verosimile adeo!!*), daß nicht Mili, sondern Dietrich von Nieheim nicht nur den Anhang, sondern das ganze Werk „*de necessitate*“ verfaßt hat, wie er ja auch an den röm. König Ruprecht eine Schrift ähnlichen Inhalts gerichtet habe ⁸⁾.

Daß diese Gründe Hardt's für Dietrich's Autorschaft nicht ausreichend erscheinen, kann nicht auffallen. Wir sind daher zu einer neuen Untersuchung verpflichtet ⁹⁾.

¹⁾ Hardt, I, VII. 275.

²⁾ Hardt, I, VIII. 483.

³⁾ Hardt, I, VII. 275.

⁴⁾ ib. „si lectoris sagacitas alium indagaverit autorem, grato agnoscemus animo.“

⁵⁾ Hardt, I, VIII. 483.

⁶⁾ Theod. d. N.: privilegia aut jura.

⁷⁾ In der That findet sich bei Gesner, Bibliotheca universalis. edit. Tiguri 1583 p. 777 eine Schrift Dietrich's „*de reformatione Romanae curiae liber in fol. et in charta scriptus, in bibl. Imperat.*“ angeführt.

⁸⁾ In den „Fasti“ des Concils (IV. 18) weiß Hardt nun auch das Datum der Abfassung genau: „13. 14. Nov. 1414 circa hoc tempus Theodoricus de Niem, Secretarius Papae Johannis. edidit praeclarum librum „*de nec. ref.* u. s. f.“ — Aber von dem Vorwurf, daß Hardt die Schrift *de nec.* „trotz (!) seiner zweiten Vermuthung“ als eine von Mili verfaßte habe drucken lassen, müssen wir ihn wenigstens frei sprechen, da sie sicher schon (im T. I. Pars VII.) edirt war, ehe er (im T. I. Pars VIII.) seine Ansicht änderte. Dies nebenbei gegen Schwab p. 482.

⁹⁾ Die französische Monographie über Mili von A. Dinaur leistet kritisch gar nichts. Erst Schwab hat zum ersten Mal wieder die Unedtheit der fraglichen Schrift behauptet. I. c. 480 ff., aber nicht bewiesen.

1) Daß die Schrift *de nec.* im Codex manuscr. unmittelbar vor echten Stücken Alli's steht, beweist nichts ¹⁾. 2) Inhalt und Stil sind von dem Alli's verschieden. 3) Der (noch besonders angeführte) Vergleich kann neben und vor Alli oft aufgestellt sein, da er im Mittelalter gang und gäbe war ²⁾.

Unsere zweite Behauptung erfordert eine eingehende Begründung.

Voll Vertrauen auf das demnächst zusammentretende Concil, legt der Verf. in seiner Schrift *de necess.* den Vätern die Nothwendigkeit der Reformation, besonders wegen der Schäden der römischen Curie, in beredter Schilderung an's Herz. Was Johann XXIII gefehlt, wird schonungslos enthüllt; nicht besser ergeht es seinen Cardinälen, deren Pomp der sittenstrenge Verf. geißelt. Nicht mehr auf Verhandlungen sollen die Concilsväter sich einlassen; die drei Päpste mögen „cediren“ oder abgesetzt werden.

Diese Schrift ist im Jahre 1413 verfaßt; da der in Cap. 26 erwähnte Versuch Johann's, die Universität Paris durch reichliche Dotirung für sich zu gewinnen, in das Jahr 1411 (Juli) und theilweise 1412 fällt ³⁾, und das hier ⁴⁾ kritisirte Buch „*de ecclesia*“ von Hus erst 1413 geschrieben worden, während auf der andern Seite der Concilsort noch ungenannt und daher wohl unbekannt ist, als welcher aber schon Anfang December 1413 Constanx bezeichnet wurde.

In diesem Jahre nun residirte der Cardinal Alli nicht mehr in Cambrai, sondern war als *legatus a latere* des Papstes Johann XXIII in Deutschland thätig, indem er seit dem Concil von Rom (1412, vielleicht erst seit 1413) bis zu seinem Eintreffen in Constanx (im Nov. 1414) die verschiedensten Diöcesen ⁵⁾ bereiste.

¹⁾ scheint auch gar nicht wahr zu sein, denn Hardt's Bemerkung (I. VI. 275) „*posthac in laudato Mseto illa immediate huic operi subnectantur, quae extra dubium a nostro Petro de Alliaco protecta, alibi ab eodem exposita, ex aliis quippe ejus orationibus excerpta*“ beruht schon auf der falschen Annahme Nr. 3.

²⁾ Friedberg, *de finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio* etc. Lipsiae. 1861. p. 16. 17. 39.

³⁾ Schwab, Gerson. p. 470. Ann. 5.

⁴⁾ Hardt, I, VII. 307. (Cap. 28.)

⁵⁾ Mainz, Trier, Köln, Prag, Salzburg und Basel. Vergl. Dinaux in *Mémoires de la société d'émulation de Cambrai* 1825. p. 274.

Konnte er nun in dem Jahre 1413 diese Schrift „de necessitate ref.“ schreiben?

Die Antwort hängt von folgender Betrachtung ab.

1) Zunächst interessirt sich der Verf. für Wiederherstellung der Einheit der Kirche; daher empfiehlt er Cap. 2¹⁾ „ut tres contententes nunc simul de papatu, et in diversis dominiis constituti, non obstante deliberatione et conclusione Concilii Pisani, cedant“; und daß man auch von Johann XXIII, neben Benedict und Gregor, dasselbe fordern dürfe, beweist die Schilderung seiner Betrügereien in Cap. 27²⁾.

Alli's Verhältniß zu Johann hingegen, wie wir es oben S. 228 ff. skizzirt, ist mit dieser Schilderung unvereinbar; und weil er ihn Ende 1414 und Anfang 1415 noch für den rechtmäßigen Papst hielt, verlangte er in einem Antrag, im December 1414³⁾, nur die Cession der beiden andern Prätendenten; Johann aber möge dem Vorschlag zu ihrer anständigen Versorgung seine Sanction ertheilen⁴⁾. Erst als er sich von Johann's wahren Absichten überzeugt, erklärte er auch dessen Cession trotz des Pisaner Concils für erlaubt und geboten.

2) Den milden Cessionsgedanken hat aber der Verf. von de nec. bald durch einen Radicalismus verdrängt, der ihn einen Reichthum von Reformationsvorschlägen erfinden läßt. Wie der heil. Thomas⁵⁾ von Aquino der Menge das Recht zuspricht, ihren König abzusetzen, wenn er seine königliche Macht tyrannisch mißbraucht: ebenso⁶⁾ darf und soll man mit dem Papst und jedem andern Prälaten verfahren, wenn er unklug öffentlich das Gegentheil von dem thut, wozu er angenommen ist, nämlich das Wort Gottes zu lehren und andere gute Werke zu thun⁷⁾. Wie die Römer einst

¹⁾ Hardt, I, VII. 278.

²⁾ Hardt, I, VII. 305. 306.

³⁾ Hardt, II, VIII. 196.

⁴⁾ Hardt, II, VIII. 198. und noch besonders: „pro nunc ordinaretur provisio (Unterhalt) talis et tanta, quod de ea quilibet deberet potius contentari quam sic in statu suo miserabili permanere.“ Mansi 27. 545. (Dec. 1414.)

⁵⁾ Vergl. Baumann, die Staatslehre des h. Th. v. A. 1873. p. 171.

⁶⁾ Hardt, I, VII. 298: „Igitur multoties illud (der Satz des Thomas) potest debetque fieri de papa et quocunque alio ecclesiastico praelato, qui, ut legem Dei doceret et alia bona opera faceret, assumtus est, si contrarium imprudenter ac publice operetur.“

⁷⁾ Hardt, I, VII. 298.

den stolzen Tarquin abgesetzt und der Senat den Tyrannen Domitian getödtet hat ¹⁾, so scheut sich der Verf. in dem letzten ihm offenbar gehörenden Fragment dieser seiner Schrift ²⁾ nicht, die Concilsväter ³⁾ auf das Beispiel der Bienen zu verweisen, welche den ihnen lästigen „König“ (!) nicht nur absetzen, sondern sogar tödten ⁴⁾. Darum gehe hin zur Ameise, du Träger, und lerne ihre Weisheit! Das ist sein letzter Rath.

Anders der allen Extremen abgeneigte Alli. Zu Gunsten der zwei Prätendenten Benedict und Gregor proponirte er im Decbr. 1414 ⁵⁾ „Quia ejectio duorum contententium de papatu non est facilis vel verosimilis obtineri via belli, tentandum erit et diligenter tractandum, quod fiat pax per ipsorum reductionem vel voluntariam cessionem.“

In diesem versöhnlichen Sinn, allerdings auch trotz des Pisaner Beschlusses, wirkte er bald darauf, im Jan. 1415, für die ehrenvolle Aufnahme des römischen Cardinals Dominici, des Legaten Gregors XII; nachdem er nicht lange vorher grade heraus erklärt hatte ⁶⁾: „qui vim belli (gegen Benedict und Gregor) suadent, et tractatum pacis et concordiae ab adversariis oblatum repudiant, in Spiritum Sanctum multipliciter peccant. Primo, quia impediunt finem pacis, ad quem praesens concilium vocatum est et principaliter ordinatum. Secundo, quia obviant mediis, quibus ad dictum finem facilius pervenitur. Tertio quia impugnant regulam, per quam impedimentis ad finem praedictum et ejus media repugnantibus facilius obviatur. Ultimo et illam tam divini quam humani juris regulam „de duobus malis minus eligendum est.“

In beredtem Eifer fordert der Verf. ferner die Reinigung des römischen Hofes. Verjagen solle man die Verkäufer und Mäfler und die der Simonie ergebene Kuppler, daß sie nimmer zur Curie zurückkehren, auch wenn sie verkappte Bischöfe oder Aebte seien. Sache der versammelten Väter wäre es, jetzt diesen Tempel Gottes zu rei-

¹⁾ ib. 299.

²⁾ ib. 394—397.

³⁾ Hardt hat daraus „die Fürsten“ gemacht. ib.

⁴⁾ ipsum apes non solum abjiciunt, sed occidunt. ib.

⁵⁾ Mansi 27. 544.

⁶⁾ Mansi 27. 660.

nigen, wie einst Christus in Jerusalem ihnen ein Beispiel gab ¹⁾. Und die dringende Befolgung seines Rathes sucht er durch eine Schilderung italischer und besonders römischer Verhältnisse zu erweisen, welche nur der Feder eines Augenzeugen entspringen konnte.

Er weiß, daß die Reichthümer an der Curie wenigen Personen in die Hände fallen (281). Nepoten der Cardinäle üben die municipale Gerichtsbarkeit mehr nach Leidenschaft und Willkür, als nach Gesetz und guten Gründen (282). Appellationen würden den Unterdrückten nur schaden; daher die häufigen Aufstände im Kirchenstaat (283); Bonifaz IX. wird geschildert sammt seinen goldgierigen Satrapen (282. 283), die ihre Einkünfte meist vergeudet haben (284). Jetzt ist alle Liebe in Rom erstorben; ohne Geld erlangt man dort Nichts, mit Geld Alles (286. 302). Früher mußte jeder Beamte an der Curie bei seinem Amtsantritt einen Eid in die Hände des Vicekanzlers der römischen Kirche schwören (er kennt dessen Inhalt!); und nur bei ehrbarem Ruf und guter Erfahrung wurde man zugelassen; jetzt sind Eid und Bedingungen dem Gelde gewichen (305). Daher der schlechte Geschäftsgang und der unziemliche Wandel der Beamten (305). Und doch läßt sich das die ganze christliche Gemeinschaft von den dort schaltenden sechs bis acht einflußreichen Personen gefallen! (308). — Früher stand Jedem die Einsicht in die Register der päpstlichen Bestätigungsbriefe offen; gegen Honorar bekam man Copien; jetzt werden sie alle geheim gehalten und Abschriften verweigert. Unde multi. setzt er hinzu, obloquuntur, asserentes, quod sicut fur odit lucem, sic illi officiales timeant pandere etiam caris sociis et animatis ea quae in ipsis registris continentur (303).

Wenn wir auch zugeben, daß Allii durch seine kirchliche Stellung seit 1411 auch die inneren Angelegenheiten der römischen Curie kennen gelernt haben mag, so ist doch unwahrscheinlich, daß er als päpstlicher „legatus a latero“ ein solches Verdammungsurtheil über sie gefällt hat, zumal er später, als nach der Abiegung Johann's die Schäden der Curie gelegentlich zur Sprache kamen, sie nur mit einem frommen Unglauben erwähnte ²⁾.

¹⁾ Hardt, I, VII. 301. 308. 309.

²⁾ Hardt, I. VIII. 412: 1416 argwöhnen Viele, die römische Curie habe mit Absicht die Berufung von Concilien veräuht, um nach Belieben in der Kirche zu schalten und die Rechte anderer Kirchen mit größerer Freiheit an sich

Dazu kommt, daß der Verf. von de nec., um die Lebensfähigkeit der kirchlichen Oberbehörde zu prüfen, vorschlägt, man solle die päpstlichen Reservationen, gleichviel welchen Rechtstitel sie haben, ganz aufheben oder wenigstens auf fünf Jahre suspendiren, inzwischen aber die Verhältnisse so belassen, wie sie waren, ehe die römische Curie die früher unerhörten (!) Reservationen einführte. Sie möge einmal fünf Jahre damit zufrieden sein, wie sie es ohne dieselben wenigstens achthundert Jahre hat sein müssen. Nach dieser Probe könne ein allgemeines Concil die entsprechenden neuen Verordnungen treffen (250. 281). Mit diesem Vorschlage scheint das beste und heilsamste Mittel zur wahren Einigung der Kirche genannt zu sein (285), und diese würde schnell erfolgen (288).

So pflüßig hat sich nun Alli nirgends gezeigt, auch nicht zeigen wollen; vielmehr nimmt er grade in den „*Canones reformati ecclesiam*“, in denen er alle seine kirchenpolitischen Pläne registrirt, für den Papst und die Curie die ihrem Stande entsprechenden Einkünfte in Anspruch, und speciell das Recht der Reservationen; haben die Päpste darin gefehlt, so trifft das ihre Person, aber ihr Recht darf nicht aufgehoben werden ¹⁾.

Auch hat Alli wohl sonst nirgends einen Zeitraum von fünf Jahren zur Berufung eines neuen Concils vorgeschlagen ²⁾.

Noch erwähnen wir als charakteristischen Beitrag zur Erkenntniß des Radicalismus des Verf. den Freimuth, mit dem er die einzelnen Bischöfe gradezu zum Ungehorsam gegen den Papst berechtigt. Richtet sich nämlich der Papst nicht nach den Concilsbeschlüssen, so soll es den Erzbischöfen und Bischöfen erlaubt sein, mit ihren Diöcesen, ohne jede Strafe, auf eigene Hand (*autoritate propria*) ab *ipsius Apostolici subiectione recedere et remanere alias, juxta juris ordinationem, quousque (dictum) aliud subsequens*

zu reihen. Alli will dies nicht nachsprechen (*quod non assero esse verum*). Aber da es sich hierbei um ihren guten Ruf handelt, so solle die Curie doch für Berufung von Concilien Sorge tragen, um sich zu rechtfertigen. „*Alioqui. juxta dictum Augustini, si famam suam negligit, crudelis est.*“ So Alli.

¹⁾ Hardt, VI. 48. 49. 53. „*non jus tollendum, sed abusus tollendi vel excessus restringendi sunt.*“

²⁾ Gleich er allerdings auf öftere Einberufung von Concilien drang.

concilium fuerit inchoatum, dessen Anordnung sie sich dann zu fügen hätten ¹⁾.

Gegen ähnliche Selbsthülfe stellte aber Allii selbst in seiner dritten uns erhaltenen Synodalrede, welche er in Cambrai hielt, im Einverständniß mit seinem Schüler Johann von Gerson, dem Kanzler der Pariser Universität, den Satz auf: „nullus parochianus vel spiritualis subditus debet evitare curatum suum aut praelatum, a suis se ministeriis vel officiis ecclesiasticis publice separando, nisi praevia sui superioris sententia vel denuntiatione fuerit publicatus“, d. h. er predigte den Weg der Ordnung als „dulcorem evangelicum“ gegenüber dem „juridicus rigor“ ²⁾, wie er selbst sagt. — Sollte er nun gar als Cardinal die Bischöfe zu einer damals unerhörten Selbständigkeit autorisirt haben, die, zum Princip erhoben, unabsehbare Folgen haben konnte??

3) Von größter Wichtigkeit für die Erforschung des Autors ist sein Verhältniß zu den Cardinälen. Er empfiehlt, daß, wenn die 3 Prätendenten cedirt hätten „eligatur aliquis vir scientificus, probus et idoneus, per praestantiores praelatos XII aut plures vel pauciores, extra collegium dominorum cardinalium, sed cum eorum concursu, per totum concilium cum plena auctoritate ad id deputandos“ ³⁾. Gehört „extra collegium dominorum cardinalium“ zu „deputandos“, so sind wenigstens Cardinäle als solche vom activen und passiven Wahlrecht nicht ausgeschlossen ⁴⁾, sicher aber das Cardinalcolleg, welches etwa 24 Mitglieder zählte.

Ein derartiger Vorschlag widerspricht aber gradezu Allii's Gedanken.

Ueber das Wahlrecht des ganzen Cardinalcollegiums hat er nie geschwankt: diesem gebührt es allein; aber jetzt, 1416, und dies ist in seinen Augen eine Ausnahme, „stante hoc generali

¹⁾ Hardt, I, VII. 280. Grade diesen revolutionären Vorschlag hat Hübler (Constanzer Reform. 1867), obgleich er nach Schwab's Andeutungen die Schrift für unecht hält, dennoch p. 121. (8) dem Cardinal Allii zugemuthet!!

²⁾ Tractatus et sermones. Arg. 1490. (3. Synodalrede von Cambrai).

³⁾ Hardt, I, VII. 278.

⁴⁾ Und das folgt auch aus dem folgenden Rath: „caveatur etiam, ne potestas eligendi hac vice in eodem (?) duos cardinales aequaliter declinetur.“ — ib.

concilio“, soll das Cardinalcolleg nicht allein wählen, sondern in hac electione hujus concilii concurrat autoritas ¹⁾. Daher sollen beide bei der Wahl einmüthig zustimmen ²⁾.

Schlagend vollends spricht für unsere Zweifel an der Autorschaft Illi's die Papstwahlordnung, welche die Cardinäle am Pfingstsonnabend 1417 dem Kaiser und dem Concil überreichten. Sie stammte aus Illi's Feder, und am Tage darauf, am 1. Pfingstfeiertage, hat er sie von der Kanzel herab kühn vertheidigt. Ihr Grundsatz aber ist: „ad cardinales de jure pertinet jus eligendi Romanum et summum pontificem.“ Nur für dies Mal bietet das Colleg dem Concil an (!!), daß noch einige Prälaten oder andere ausgezeichnete Geistliche das active Wahlrecht ausüben. Und dies hält er in seiner Pfingstpredigt für den Weg der Barmherzigkeit, Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit, welchen das Colleg in herablassender Milde (!) vorgeschlagen habe ³⁾. Wie hätte auch ein echter Cardinal damals anders urtheilen sollen!

Aber nicht genug. Der Verf. von de nec. will den Mitgliedern des heil. Collegiums auch ihre Pfründen entzogen wissen, wenn sie als Cardinäle ein Bisthum oder eine Abtei inne haben. Denn indem Miethlinge sie vertreten, werden unendlich viel Sünden begangen. Und wozu denn ihr „wunderbarer Pomp“? — Heut ist Einer noch zufrieden, mit einem einzigen Cleriker auszugehen; morgen lacht das Glück ihn an, und er wird Cardinal -- da genügt ihm kaum noch das Erdenrund, und er will einherschreiten mit einem Gepränge, als wenn er ein ganzes Heer auf den Kampfplatz führte. (Und doch gilt sein Rath jetzt nicht mehr, als vorher ⁴⁾!)

Nun hatte aber Illi, selbst Cardinallegat, am 15. Septbr. 1413, sein Bedenken getragen, ein Canonicat von Cambrai als Pfründe anzunehmen; ein zweites empfing er 1415 und behielt es bis 1418 ⁵⁾.

Und was den Pomp betrifft, so hatte er ihn selbst fürstlich entfaßt; weil er in der Kirche die religiöse Erziehungsanstalt erblickte,

¹⁾ Hardt, VI. 35.

²⁾ Hardt, VI. 36.

³⁾ De modo et forma eligendi papam. Ed. Arg. 1490. der Tractatus et Serm. und bei Hardt II. 586: auch bei Mansi 28. 361. Die Pfingstpredigt in Tract. et Serm. Ed. Argent. 1490.

⁴⁾ Hardt, I, VII. 282. 283.

⁵⁾ Dinaux p. 270.

ließ er ihr Gepränge als pädagogisches Mittel wirken¹⁾. Ja, in der Lebensbeschreibung des Eremitenpapstes Cölestin V vertheidigt er geradezu die Pracht eines bischöflichen Auftretens, nachdem er sie selbst etwa zehn Jahre zur Schau getragen²⁾. Denn man müsse glauben, daß die Päpste diesen Pomp nicht aus Eitelkeit, sondern um den Ruhm Christi und seiner Kirche zu erhöhen, eingeführt haben. Deshalb verdienten die Mönche für ihre dagegen gerichteten Invectiven einen scharfen Tadel; denn „multa in talibus decent episcopos. quae non decent monachos aut eorum abbates vel praelatos“³⁾.

4) Der Verf. von *de nec.* beweist sich als ein Feind der Pariser Universität. Aus serviler Furcht habe Papst Johann XXIII ihr so staunenswerthe, Jahrhunderte lang unerhörte Prärogativen „in gratiis exspectativis“ zugestanden, daß dadurch andere Universitäten und selbst seine eignen Curialen enorm (!) geschädigt worden seien⁴⁾.

Alli aber hat, trotz seiner Differenz mit einem Theil der Pariser Professoren 1406, vergl. 1408, seine Liebe zur Universität niemals aufgegeben. Abgesehen davon, daß eine seltene Freundschaft ihn mit ihrem Kanzler Gerson verband, hat er ihrem damals hervorragenden Colleg für Theologie und Philosophie, dem von Navarra, schon 1403 reichliche Legate testamentarisch vermacht⁵⁾, und in Constanz selbst ihre Ehre vor aller Welt von der Kanzel herab verkündigt, so daß eine solche Mißgunst, wie die des Verf. von *de nec.*, ihm nicht zuzutrauen ist.

5) Dem fraglichen Autor liegt auch die Sorge für die Verwaltung des Kirchenstaates am Herzen⁶⁾, und um Italien (und andere benachbarte christliche Reiche) von „den vielen schlechten Menschen, die darin hausen“, zu befreien, schlägt er einen Kreuzzug

1) Die kirchlichen Feste und Bilder sind die Bücher der einfältigen Katholiken: die aber schätzen jene nach dem feierlichen Glanz — entwickelt Alli 1405 zu Genua. (Tract. et Serm. Arg. 1490. „de Trinitate“)

2) Act. Sanct. Mai. IV. 488 sq. vergl. bef. p. 493.

3) ib. p. 493.

4) Hardt, I, VII. 304. 305.

5) Vergl. Laumon I. c. I. 131 und III. 467 sq. (am Schluß der Vita Petri de Alliaco.)

6) Hardt, I, VII. 280 sq. (Cap. V.)

nach Palästina vor. Durch ihren Weggang würde auch die Einheit der Kirche eher herbeigeführt werden ¹⁾).

Alli aber hat sich, wie es scheint, nie um den Kirchenstaat gekümmert, und in der einen Anmerkung, in welcher er des zeitlichen Patrimoniums der Kirche gedenkt, hat er grade kein großes Interesse für dasselbe. Er spricht dies (Dec. 1414) dem Papst Johann XXIII in folgendem Zusammenhange aus: Um die beiden Prätendenten (Venedict XIII und Gregor XII) zur Cession zu bewegen, sind die erlaubten Mittel anzuwenden, und „*licitum est redimere vexationem. Magna autem esset vexatio nostra in ejectione dictorum contententium per viam facti. Nam in multum minori causa, videlicet tuitionis patrimonii ecclesiae temporalis, infinitas vexationes non solum inutiles, sed et damnosas, impugnando adversarios ecclesiae dicta ecclesia sustinuit miserabiliter et suscepit*“ ²⁾.

Wo er ferner das eine Mal auf einen Kreuzzug zu sprechen kommt, gilt ihm als Motiv dafür die Schande der Christenheit, daß das Grab ihres Erlösers in den Händen der Ungläubigen sei, während der Prophet der Muhamedaner inmitten seines Volkes ruhe.

6) Wenn wir dann das Interesse des Vf. von *de nec.* für Deutschland ³⁾ auch bei einem Legaten der deutschen Provinzen für möglich halten, so ist doch das Verhältniß jenes Unbekannten zum römischen Kaiser wieder mit dem Patriotismus eines französischen Prälaten unvereinbar. Eine so begeisterte Liebe zu Kaiser und Reich wie *de nec.* bezeugt, konnte wohl — damals ohnehin eine seltene Erscheinung — nur in der Brust eines guten alten Deutschen glühen, der im Lande der Sehnsucht, Italien, enttäuscht, den Blick von seiner widerlichen Umgebung wehmüthig abwandte, um sich an dem strahlenden Bilde der vergangenen deutschen Kaiserpracht zu laben. Heute noch sollte der Kaiser über alle anderen Könige und Fürsten und Grafen mächtig walten, sollte ihrer Tyrannei und ihrem schlechten Regiment Schranken setzen, so daß sie nicht ungestraft nach ihrer Laune gegen ihre Unterthanen wüthen könnten ⁴⁾. Wäst nun auch heut

¹⁾ ib. p. 292. cap. XV.

²⁾ Mansi 27, 546.

³⁾ cf. Hardt I, VII, cap. 12. 16. 17.

⁴⁾ Hardt I, VII, 299.

seine Macht viel zu wünschen übrig, so dürfen sich doch die Unterthanen nicht widerspenstig gegen ihn erweisen, vielmehr sollen sie Gott demüthig bitten, daß er der kaiserlichen Würde und durch sie der Christenheit aufhelfe ¹⁾. Wie müßte doch eigentlich der Papst den Kaiser unterstützen, selbst durch das Interdict und mit Waffengewalt, um dessen Feinde zur Herausgabe der occupirten Territorien des Reiches zu zwingen! So mit größerer Macht ausgestattet, könnte der Kaiser wieder den Papst besser vertheidigen ²⁾! Ja früher war es doch ganz anders! Da wurden unter der Autorität eines Otto, des großen Kaisers, des so sorgsam und wahrhaft katholischen Fürsten, die Cardinäle sammt ihrem tyrannischen und unsittlichen Papst Johann XIII abgesetzt, und daß wieder ein Kaiser alle drei jetzt streitenden Päpste absetzen soll, ist der unzweifelhafte, wenn auch nicht offen ausgesprochene Grundgedanke des ganzen 23. Capitels ³⁾.

Wie fremd diese Gesinnung dem Cardinal Wille ist, haben wir schon oben nachgewiesen ⁴⁾.

7) Stil und Sprache unterscheiden sich von Wille's Art.

„Apostolicus“ für den Papst ist bei dem Verf. stehender Ausdruck (280. 282. 293. 294. 297. 301. 302. 303. 305. 308 bei Hardt I. VII.); in Wille's ächten kirchenpolitischen Schriften kommt er nur einmal vor und wird da noch erklärt ⁵⁾.

„Papa modernus“, eine höhnische Bezeichnung für Johann XXIII ⁶⁾ findet sich bei Wille nicht, nur in seinen philosophischen Tractaten gebraucht er modernus, aber mit anderen Substantiven verbunden. Oft appellirt der Verf. an die „prudentes“ ⁷⁾ und ihre „ratio“ (298–300) gegenüber den „simplices canonistae“; Wille nie. Die „absoluta potentia Domini Papae“ (295) kann auch auf fallen; wäre dieser bequeme Ausdruck Wille eigen, warum gebraucht er ihn nie, obgleich er oft dieselbe Sache im Sinn hat („plenitudo potestatis“ etc.)?

Unverkennbar ist auch der Stil des gegen Rom rücksichtslosen

¹⁾ ib.

²⁾ ib. 291.

³⁾ Hardt. p. 296–301.

⁴⁾ Vgl. den Abschnitt über de diff. ref.

⁵⁾ Hardt. T. VI., 60. „Apostoli Petri successor“.

⁶⁾ H. I, VII, 295. 296.

⁷⁾ H. I, VII, 296. 298.

Verf. ein anderer, als Alli's. Während dieser meist in kurzen Sätzen seine Gedanken durch scharfe Definitionen in ein möglichst klares Licht stellt und durch oft allzu viel Citate bekräftigt; zeigt unser Verf. Talent für Beschreibung und Schilderung und versteht in kühner Bildersprache so natürlich zu erzählen, wie es Alli nicht kann.

Wir geben einige Proben, die wir der Feder des Cardinals nicht zuzuschreiben vermögen.

„Sicut est gaudium angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente, sic est gaudium in Romana curia de praclatis tunc cathedrae morientibus. Et cum auditur mors illorum, tunc dicunt illi, qui ex hoc lucra se consequi sperant, serenata est conscientia nostra.

Et si aliquis sanctorum de coelo descenderet seque alicui cathedrae, videlicet monasterio vacanti et praesertim in reditibus praefigi peteret, in curia praedicta nequaquam ille super hoc audiretur, nisi pacisceretur et absolveret ante omnia pecunias ¹⁾.

(Gelehrte werden bei Vacanzen vernachlässigt:) „sed si veniret cum sacco paratus qualiscunque beatus ad ipsam curiam et emere vellet quaecunque beneficium ecclesiasticum vacans, illud ipsi indilate concederetur, non discusso prius de ipsius idoneitate, scilicet an sufficienter literatus et alias idoneus ad obtinendum illud existat; sed ad solam pecuniam, aesi tantum in illa tota humana felicitas sit inclusa, respectus habetur.

Igitur ille beatus cachinnatur de illo, qui diu studendo exposuerit proprium patrimonium et adventitia bona, quae prius habebat: cum ille beatus cum XX vel XXX aut paucioribus seu pluribus florenis (!), quos pro illo ecclesiastico beneficio consequendo sic expenderit in eadem curia, plus operetur, quam ille doctor vel magister quantumcunque sufficientis literaturae, et virtuosus, absque pecunia in hoc ²⁾.

Sancte Deus, cur ita tam varie nunc procedunt ista negotia curiae memoratae, ita ut in ea sancta pecunia dominetur? !“ ³⁾

¹⁾ II. I, VII, 286.

²⁾ II. I, VII, 302.

³⁾ ib. 303. Zugleich wäre dieser Sarkasmus inhaltlich für Alli unmöglich wie seine veröhnliche Gesinnung im Jahre 1414 beweist.

8. Wir schließen noch eine einzeln stehende Aeußerung Willi's vom 1. Oct. 1416 hier an.

Feinde der Wahrheit, verkündigt er da in Constanz,¹⁾ und Vertheidiger des Irrthums hätten ihn dahin geschmäht,²⁾ daß er zum Schaden des Concils die Macht der römischen Kirche habe erhöhen wollen. Um sich von diesem Makel (!) zu reinigen,³⁾ beruft er sich allerdings mit Recht, auf einige Anträge, die er im Dec. 1414 (gegen den Wunsch Johann's XXIII) bei dem Concil eingebracht hatte.

Diese Anträge aber (*schedulae*) sind für einen Cardinal wohl liberal genug, an sich betrachtet aber gemäßigat. Hingegen, hätte er die Schrift *de nec.* zwei Jahre vorher in die Oeffentlichkeit ausgehen lassen, er hätte jetzt seinen Verleumdern gegenüber triumphiren und den ihm angethanen „Schimpf“ kräftiger zurückweisen können!

Aber das fügen wir für unsre beiden Tractate *de diff.* und *de nec.* hinzu — Willi beruft sich in keiner Schrift oder Predigt zwischen 1410 und 1420 weder auf *de difficultate* noch auf *de necessitate*, während er sonst Erinnerungen an frühere Schriften nicht selten durchblicken läßt und im J. 1413 sogar seinen Papst Johann XXIII. von seinen kühnen Bußpredigten, die er vor dreißig Jahren dem Clerus in das Gesicht geschleudert, rückhaltslos in Kenntniß setzte⁴⁾.

Einige Bemerkungen erfordert noch der Anhang der Schrift *de nec.* bei Hardt I, VII, 308. 309. 286. 287. (so paginirt er!) 388 — 397.

Das erste Fragment „*nunc peto*“ haben wir schon oben besprochen⁵⁾.

Das zweite „*Et quia*“ (p. 388) kann als Fortsetzung von *de nec.* aufgefaßt werden.

Das dritte „*Fecit autem Deus*“ ist im Geiſt des Verf. von *de nec.* geschrieben. In antipäpstlicher Begeisterung für die heilige Kaiserwürde gedenkt er sogar des Pfaffenfeindes „*Fridericus Secundus Augustus*“ und seiner sicilianischen Constitution in längerem Citat. (p. 390.)

Das vierte und fünfte Fragment: „*de tributariis*“ p. 392 und

¹⁾ Hardt. T. VI, p. 60.

²⁾ „*mihi imposuerunt infamiam*“ ib.

³⁾ „*ad hanc maculam expurgandam*“ ib.

⁴⁾ Op. Gers. II, 879. 880. cf. dazu f. Citate in Tract. et Serm. 1490.

⁵⁾ In der Untersuchung über *de diff.* ref.

„si modo vacaret“ p. 394 können nachgetragene Excurse zu de necess. sein, wenigstens haben sie den Charakter dieser Schrift. Daß im Codex vor dem vierten Stück „sequitur in eadem epistola“ und vor dem fünften „ex eadem epistola“, ¹⁾ (beides wohl von einer Hand) bemerkt steht, beweist an sich nichts für die Zugehörigkeit dieser Fragmente zu „de difficultate“; denn wie diese Schrift ein Sendschreiben an einen einzelnen Mann ist, so „de necessitate“ an die sich versammelnden Concilsväter; und in diesem Sinn könnten beide letzten Stücke auch als zu ihr gehörig bezeichnet sein. ²⁾

Fassen wir nun das Resultat unsrer Untersuchung kurz zusammen, so sind wir überzeugt, daß hauptsächlich wegen der unter No. 2, 3, 4 und 6 angeführten Gründe, nämlich wegen des dem Verf. eigenen Radicalismus, wegen seines Verhältnisses zu den Cardinälen, zur Pariser Universität und zum Kaiser, Peter von Alli die Schrift de necessitate reformationis nicht geschrieben hat.

Auf Grund dieses Ergebnisses dürfen wir behaupten, daß Alli's Kirchenpolitik von 1409 bis 1420 innerlich einheitlich war, mithin sein Bild, wie es (Viesel, Kirchengesch. II, 4 und besonders Meander, Kirchengesch. IV. Aufl. 9. Band (1865) gezeichnet hat, nicht mehr brauchbar erscheint. —

Schwieriger wird sich aber feststellen lassen, wer in Wahrheit der Verfasser der genannten Schriften ist. Die Autorschaft Dietrichs von Nieheim (in Westphalen) ist zum ersten Mal für die Schrift de necess. von Hardt (a. a. V.) und für de diffie. von Schwab (a. a. V.) behauptet, von beiden aber nicht bewiesen worden. Diese Behauptungen zu rechtfertigen ist hier nicht unser Zweck. Soviel aber steht fest, daß fast alle entscheidenden Gründe, welche gegen Alli's Autorschaft zeugen, zugleich für Dietrich sprechen. Ein Deutscher von Geburt hatte er, wie seine anderen Schriften beweisen, durch historische Studien an des heil. römischen Reiches glorreicher Vergangenheit seinen Patriotismus auch in der damals jämmerlichen Zeit stark erhalten; seine langjährige Thätigkeit als Abbreviator bei der Curie in Rom gab ihm Gelegenheit, die sittlichen Schäden

¹⁾ Hardt I, VII, 393. 394.

²⁾ Hardt vermuthet, daß sie „ex Alliaci (ex quadam epistola)“ entnommen seien (I, VII, 392.) natürlich wieder ohne Grund.

der Kirche an Haupt und Gliedern genau zu erkennen; grade er, der Augenzeuge, konnte eine solche Kritik der Päpste liefern, wie sie in *decl. issl.* und besonders in *de nec.* vorliegt, und da er den Purpur nie getragen, hatte er nicht nöthig gegen die Haupturheber des Schismas, die Cardinäle, collegialische Rücksicht zu üben. Er hat, wie der Verf. von *de diff.* ¹⁾, Ruprecht von der Pfalz als Kaiser anerkannt, und wenn etwa in der Handschrift von *de diff.* wirklich eine Ueberschrift gelautet haben sollte „*episcopi Cameracensis*“, so könnte im Jahre 1410 auch Dietrich damit bezeichnet gewesen sein; denn da man in Rom von seinem Bisthum Verden ²⁾ aus, das er kurze Zeit verwaltete, für seine Translation auf den zum deutschen Reich und damit eigentlich auch zur römischen Obödienz gehörenden Stuhl von Cambrai, auf welchem von Avignon aus ernannt thatsächlich Willi saß, kurz vor 1400 Anstrengungen gemacht hat, so könnte er in der römischen Obödienz als Titularbischof von Cambrai gegolten haben. — Dürften wir nun beide Schriften Dietrich zusprechen, so bewiesen sie, einen wie trüben Eindruck das Pisaner Concil auf ihn gemacht und mit wie froher Hoffnung er dem Constanzer entgegengesehen habe. — Die genauere Erkenntniß aber grade dieses Mannes wird um so wichtiger, je geringer zur Zeit der großen Reformconcilien gegenüber den damaligen französischen Moryphäen die Anzahl der Deutschen ist, welche für die Einigung und Verbesserung der Kirche thatkräftig gewirkt haben. Neben Heinrich von Vangenstein ³⁾ in Hessen (Henricus de Hassia), dem Bannerträger der Concilsfreunde, hat sich anfangs nur noch Dietrich einen Namen erworben. — Aber wir gestehen zum Schluß, daß sein Verhältniß zu *de diff.* und *de nec. rel.* noch einer genauen Untersuchung bedarf.

¹⁾ Op. Gers II, 868.

²⁾ Vgl. Sauerland das Leben des Dietrich von Nieheim. Göt. 1875, worin aber unsre kritische Aufgabe nicht in Angriff genommen ist.

³⁾ Consilium pacis 1381. in Op. Gers. II, 810 ss.

Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen ¹⁾.

Von Dr. Wagenmann.

375. Völkerwanderung.

„Giebt es Augenblicke im Laufe der Zeiten, wo uns der Gott in der Geschichte urplötzlich, fast handgreiflich entgegentritt: so ist derjenige ein solcher, den das Jahr 375 uns ins Gedächtniß ruft“ ²⁾: das Anfangsjahr der großen germanischen Völkerwanderung, der großen gottgeordneten That zur Zertrümmerung der alten, zur Vereitung einer neuen Welt Cultur- und Kirchenzeit. Durch Wanderungen trennen sich ja auch sonst die großen Schöpfungstage in der Geschichte der Menschheit und vollziehen sich die großen Fortschritte der Cultur von der Auswanderung aus dem Paradies an bis herab auf die Entdeckungs- und Missionsreisen der Neuzeit. Die ganze Menschheit kann in gewissem Sinne von sich sagen, wie der Sänger des Psalms (39, 13): Ich bin beides, dein Pilgrim und dein Bürger, wie alle meine Väter: — nur daß des Einzelnen Wallfahrt nach Jahren zählt, die historischen Wandertage der Völker nach Jahrhunderten. Ein und ein halbes Jahrtausend ist jetzt die Völkerschicht alt, der wir angehören: — jene christlich germanische Culturwelt, die mit dem Hunnensturm des Jahres 375 ihren Anfang genommen hat. Denn das ist ja das Merkwürdige an jener Völkerbewegung des 4ten Jahrhunderts, daß von einem wilden Nomaden voll Innerasiens der Aufstoß zu jenem turbo gentium ausgeht, der dann in der Hand der göttlichen Weltregierung dazu führt, die europäische Welt von der Herrschaft des weltlichen Rom zu befreien, aber auch auf den Trümmern der alten für eine neue Völkerwelt Raum zu schaffen, die unter der erziehenden, ordnenden, leitenden Pflege der christlichen Kirche allmählig heranwachsen sollte. Im Jahre

¹⁾ Vgl. Bd. XIX. S. 393 ff.

²⁾ G. v. Wietersheim, Gesch. der Völkerwanderung; Pallmann, Gesch. der Völkerwanderung, Bd. I.; Müdert, Culturgeschichte des deutschen Volkes I. 200; Krafft, Kirchengeschichte der german. Völker, Bd I.

375 war es nach der gewöhnlichen Annahme der Chronologen (nach anderer Berechnung ein paar Jahre früher 372 oder 373), daß der finnisch-mongolische Stamm der Hunnen aus den slythischen Steppeländern zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere hervorbrach, die zwischen Wolga und Don wohnenden Alanen überwältigte und nun auf die benachbarten Ostgothen sich warf, deren hoch betagter König Ermanarich, wundenkrank und verzweifelt, sich selbst den Tod gab. Wie ein Blitz aus heiterem Himmel schlug die Kunde von dem fremden wilden Volke, das wie ein Wirbelsturm Alles niederwerfe, unter die Völker des Westens: der noch heidnische Theil der Westgothen unter Athanarich warf sich in die Karpathen, ein anderer Theil unter des bereits christlichen Frithigern Führung suchte eine Zuflucht jenseits der Donau auf römischem Gebiet. Die ungeheure Bewegung aber, wozu jene wilden Horden nur den ersten Stoß gegeben, trieb die germanischen Völker in großen, wiederholt übereinander stürzenden Strömen über alle Gebiete des römischen Reiches hin. Der Zusammenhang der gebildeten Welt war zersprengt, über die Länder des Mittelmeeres, die jahrhundertlang im Lichte hellenischer Cultur und römischer Rechtsordnung sich gesonnt, senkt sich eine lange Dämmerung; ein neues Chaos bricht herein, aus dem dann aber, nachdem die Fluthen sich verlaufen und die Sonne des Evangeliums mit ihrem freundlichen Aufgang die germanischen Völker besucht hatte, ein neues Völker- und Culturleben sich emporrang. Die antike Welt mit ihren Göttern und ihren Geistes Schäßen, mit all ihrem Glanz und ihrer Pracht wird eine Beute der Barbaren, damit die Religion des Geistes und der Liebe ihre segensreiche, völkererziehende und völkerverbindende Wirksamkeit entfalte.

475. Augustulus.

Hundert Jahre waren vergangen, da umstosste die Sturmfluth der germanischen Völkerwanderung den längst schon faul und wankend gewordenen römischen Kaiserthron und brachte ihn zu unruhlichem Fall. Auf jenen ersten Vorstoß der Hunnen im vierten Jahrh. war um die Mitte des fünften ein zweiter gefolgt unter der Gottesgeißel Attila: das römische imperium war nicht mehr im Stande, der neuen Brandung einen Damm entgegenzustellen. Sie brach sich zuerst an dem Bunde germanischer und römischer Tapferkeit in der Völkerschlacht auf den catalaunischen Feldern, dann an dem impo-

nirenden Eindruck des römischen Hohepriesters, der jetzt in dem Welt-
ruin als einziger Hort und Halt erschien. Wenige Jahrzehnte noch,
so sank auch vollends der letzte Rest der alten Römerherrlichkeit da-
hin. Am 31. October 475 setzte der Feldherr Orestes den vom
oströmischen Kaiserhof aufgestellten Imperator des Westens Julius
Nepos ab und bekleidete seinen eigenen fünfzehnjährigen Sohn Ro-
mulus Nomyllus mit dem Purpur. Nicht ein volles Jahr dauerte
diese komische Schlußscene der großen römischen Geschichtstragödie,
die 12 Jahrhunderte zuvor mit dem Sohn der Wölfin begonnen und
in dem ersten Augustus ihren weltgeschichtlichen Höhepunkt erreicht
hatte, um nun mit dem kindlichen Miniaturbild beider Reichsgründer,
mit Romulus Augustulus, zu schließen ¹⁾.

775. Gregor. Karl, Constantin.

Der 25. August d. J. ist der wahrscheinliche Todestag eines
hochverdienten fränkisch-deutschen Glaubensboten, des Presbyters und
Abtes Gregor von Utrecht. Sprößling der merovingischen
Königsfamilie, Schüler und Begleiter von Winfrid Bonifacius, Abt
des Martinklosters in Utrecht, gründete und leitete er hier eine
blühende und fruchtbare Missionschule, in welcher Zöglinge aus
allen deutschen Stämmen, Franken und Angeln, Bayern und Schwaben,
insbesondere aber Friesen und Sachsen im Christenthum unterrichtet
und für den Missionsdienst erzogen wurden. Des frommen und
demüthigen Mannes stilles Wirken war ein hochgesegnetes; denn zu-
meist aus seiner Schule gingen die Männer hervor, die dann später
auf sächsischem Boden das Christenthum pflanzten. Sein berühmtester
Schüler war Rüdger, der nachmalige Bischof der Friesen und Sachsen,
der auch mit liebevoller Verehrung seines Lehrers Leben be-
schrieben hat ²⁾.

In denselben Augusttagen, in welchen die Missionszöglinge zu
Utrecht das friedliche und erbauliche Sterbelager Gregor's umstanden,
eröffnete Karl der Große wieder den Krieg gegen die Sachsen,
der in den beiden letzten Jahren durch den italienischen Feldzug eine
Unterbrechung erlitten. Schon während der Winterruhe zu Kiersy

¹⁾ s. bes. Passmann, Geschichte der Völkerwanderung, Bd. II.

²⁾ s. bes. Abel, Jahrbücher des fr. Reichs unter Karl d. Gr. S. 181 und
Excurs II. S. 539, wonach Gr wahrscheinlich 8 Cal. Septembr. 775 gestorben
ist; hiernach wären die Angaben bei Meander, Mettberg, Herzog u. zu berichtigen.

beschäftigte den ruhelosen Frankenherrscher der Gedanke, das treulose und bundbrüchige Volk der Sachsen aufs Neue mit Krieg zu überziehen, und nicht eher zu ruhen, als bis sie entweder besiegt und zum Christenthum bekehrt oder vollständig vernichtet wären. Nachdem die Kämpfe bis in den Spätsommer sich hingezogen hatten, eröffnete Karl den Angriff diesmal von Westen her gegen die Westfalen, die von den früheren Heerzügen ziemlich unberührt geblieben waren, rückte dann in das Land der Engern vor, schlug diese an der Weser unweit Hörter, überschritt die Meine, die Grenze zwischen Engern und Ostfalen, in der Gegend von Alfeld, erreichte die Ocker und den nördlichen Harz, wo die Ostfalen sich unterwarfen und Geiseln stellten. Nun erst wandte er sich wieder rückwärts, unterwarf die Engern bei Bückeburg, rächte eine Schlapse, die ein Theil des fränkischen Heeres in der Nähe von Minden erlitten, unterwarf die Westfalen und kehrte nach kurzem, nur zweimonatlichem Feldzug beutebeladen ins fränkische Reich zurück. Von Anordnungen, die zu Gunsten des Christenthums getroffen wären, verlautet nichts ¹⁾.

Kritisch wurde das Jahr 775 in dem großen kirchenpolitischen Kampf, der damals das byzantinische Reich zerrüttet, in dem Bilderstreit des 8. Jahrh. Es ist das Todesjahr jenes energischen Soldatenkaisers Constantinus V. (Kopronymus oder Raballinos, wie ihn die feindseligen Mönche nannten), der den Unfug des Bilderdienstes mit aller Energie auszurotten versuchte, die renitenten Aleriker und Mönche mit Tod und Verbannung strafte, die von den fanatischen Bilderfeinden angezettelten Verschwörungen mit rücksichtsloser Strenge unterdrückte, ja schließlich durch systematische Ausrottung des Aberglaubens und des diesen hegenden Mönchthums eine gründliche Erneuerung und Auffrischung des byzantinischen Staats- und Kirchenwesens zu bewirken suchte. Und doch beschlich ihn selbst auf dem Sterbebette die Befürchtung, daß das Werk seines Lebens mit ihm möchte zu Grabe getragen werden. Zwar theilte sein Sohn und Nachfolger Leo IV. von ganzem Herzen des Vaters Grundsätze; dessen Gemahlin aber, die herrschsüchtige, schlaue und bigotte Athenerin Irene, war eine geheime Bildersfreundin und trotz des feierlichen Eides, den sie ihrem sterbenden Schwiegervater geleistet, versuchte sie sofort, zuerst durch Beeinflussung ihres Gemahls, dann nach dessen frühem

¹⁾ j. Abel, Jahrbücher des fr. R. Bd. I zum Jahr 775.

Tod als Kaiserin Wittve und Vormünderin ihres Sohnes Alles, um den Bilderfreunden erst Duldung, dann den Sieg zu verschaffen ¹⁾.

875. Karl der Kahle.

Am 15. August d. J. starb zu Brescia der römische Kaiser und italienische König Ludwig II., der Sohn Lothar's, der Urenkel Karl's des Großen. Da er selbst ohne Kinder, seine beiden Brüder Lothar II. von Lothringen und Karl zuvor schon gestorben waren, so erlosch jetzt die ältere Linie des karolingischen Hauses, und ihr Erbe, Italien und die Kaiserkrone, wurde der Zankapfel zwischen den beiden jüngeren Linien der Karolinger, der westfränkischen und deutschen, zwischen Karl dem Kahlen und Ludwig dem Deutschen. Obgleich nämlich der Verstorbene ausdrücklich Karlmann, den Sohn Ludwig's, als seinen Nachfolger bezeichnet und dieser nicht gesäumt hatte, mit starker Heeresmacht in der lombardischen Ebene zu erscheinen, so wußte doch der schlaue Westfranke durch eigene Verschöndelung und päpstliche Hülfe den ehrlichen Deutschen um sein Erbe zu betrügen. Durch allerlei Vorspiegelungen beredete er seinen Nissen zu einem Waffenstillstand; statt aber nun, wie er gelobt, Italien zu verlassen, eilte Karl nach Rom, ad limina apostolorum, machte seinen Bund mit Papst Johann VIII. und empfing aus seiner Hand die Kaiserkrone, — nicht als ein Erbstück seines Hauses, sondern als Geschenk des römischen Bischofs und des römischen Senats, nachdem er beide, „ein zweiter Jugurtha“, mit reichen Geschenken bestochen. Am Weihnachtstage des Jahres 875, an demselben Tage und an derselben Stätte, wie 75 Jahre zuvor der ruhmvolle Urkahn, wurde jetzt der pflicht- und ehrvergeßene Enkel gesalbt und gekrönt, während gleichzeitig zur Revanche an dem bösen Bruder Ludwig der Deutsche trotz der Abmahnungen des Papstes in Frankreich eingedrungen war und zu Attigny, wo er Weihnachten feierte, die Huldigungen französischer Grafen und Bischöfe, auch des Erzbischofs Hinkmar von Rheims, empfing. So wurde vor tausend Jahren zum erstenmal durch eines französischen Herrschers und des Papstes Ränkespiel Italien und das Kaiserthum zum Zankapfel zwischen Ost- und Westfranken, zwischen

¹⁾ s. bes. Hefele in der Tübinger Quartalschrift 1857 und im dritten Band seiner Conciliengeschichte; kurz, Handbuch der A. G. I, 3; sowie das ältere Werk von Schloffer, Geschichte der bilderstürmenden Kaiser. 1812.

Deutschen und Franzosen; dem Papst aber war es gelungen, im Streit der Könige als Schiedsrichter sich zu geriren, die Verfügung über die Kaiserkrone wie über ein päpstliches Gnadengeschenk an sich zu ziehen und damit das karolingische Institut des vom Sacerdotium unabhängigen Erbkaiserthums zu Grabe zu tragen. Damit war der Anstoß gegeben zu jenem tausendjährigen Kampfe zwischen Welschen und Deutschen, dessen vorläufig letzte Phasen wir in den Jahren 1859 bei Solferino, 1870 bei Sedan und Paris, 1875 im Kampfe zwischen Papstthum und dem deutschen Kaiserthum erlebt haben.¹⁾

1075. Gregor und Heinrich.

Das drohende Gewitter, das längst sich zusammengezogen, kam zum verheerenden Ausbruch dieffseits und jenseits der Alpen: um die Königsburg zu Goslar wie um den Vatikan zu Rom zuckten seine Blitze. — Während Gregor zu Anfang des Jahres noch ganz in seine phantastischen Kreuzzugsideen und seine sentimentalen Betrachtungen über die traurigen Zustände der Christenheit versunken schien: hatte er doch bereits den zweiten Hauptschlag vorbereitet, der zur Durchführung seines kirchenpolitischen Programms auf der Fastensynode dieses Jahres geführt werden sollte. Zuvor schon waren Einladungen und Citationen an verschiedene Bischöfe in und außerhalb Italiens ergangen: so am 4. Dec. 1074 an Siegfried von Mainz und Otto von Constanz, am 4. Januar an Erzbischof Guibert von Ravenna. Bedeutsamer noch war das päpstliche Schreiben vom 11. Januar, worin er die romfreundlichen deutschen Herzoge Rudolf von Schwaben und Bertulf von Kärnthen auffordert, seine hierarchischen Tendenzen in Deutschland zu unterstützen, die kirchlichen Functionen der „lurerischen und simonistischen Kleriker“ mit Gewalt zu verhindern und ihren Einfluß am Hof, an den Reichstagen und anderswo in demselben Sinn geltend zu machen — also: Organisation einer ultramontanen Partei innerhalb des deutschen Reichs. Und seines Herzens innerste Gedanken enthüllt ein Schreiben Gregor's an Abt Hugo von Cluny, worin er zwar versichert, seine einzige Hoffnung auf die Barmherzigkeit Christi zu setzen, zugleich aber das Haupt des damals mächtigsten Ordens nicht bloß um seine Thränen und Fürbitten ersucht, sondern auch um Anwerbung von Männern

¹⁾ Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs. Bd. I, S. 827 ff.

für den heiligen Petrus, die diesem als dem Fürsten des Himmels ebenso dienstwillig wären, wie sie um irdischer Hoffnungen willen den weltlichen Fürsten gehorsamen: denn wer den heiligen Petrus liebt, darf nicht weltliche Fürsten mehr lieben als ihn (*qui S. Petrum diligunt, non habeant illo cariores seculares principes*). So schreitet der kirchliche Reformator, in demselben Moment, wo er jenes ächt evangelische Bekenntniß im Munde führt, mit klarem Bewußtsein fort zur politischen Revolution, zum Umsturz der ganzen damaligen Staatsordnung. Denn nichts Geringeres bedeutete ja das auf der Fastensynode zu Rom, d. 24—28 Febr. 1075, vom Papst erlassene Investiturgesetz, wonach hinfort bei Strafe des Banns und der Absetzung Niemand mehr ein Bisthum oder Abtei oder irgend eine kirchliche Würde aus der Hand irgend einer Laienperson annehmen, kein Laie aber, sei er Kaiser, König, Herzog, Markgraf, Graf oder wer sonst, die Investitur zu irgend welcher kirchlichen Würde zu geben sich anmaßen sollte. Was das Unrecht der christlichen Gemeinde ist und bleibt, sich selbst ihre Diener, Älteste und Aufseher zu wählen; was das wohlervorbene und bisher unbestrittene Recht der weltlichen Patrone und Fürsten war, bei der Verleihung der mit gewissen geistlichen Officien verbundenen weltlichen Beneficien, Lehen und Regalien ein entscheidendes Wort mitzusprechen: das sollte jetzt, ohne jegliche Verhandlung mit den Berechtigten, durch einseitigen Beschluß einer vom Papst willenlos geleiteten römischen Bischofsversammlung, vernichtet und dadurch, da ja zumal im deutschen Reich seit Karl und Otto die ganze Reichs- und Rechtsordnung gerade auf dem friedlichen Zusammenwirken der geistlichen und weltlichen Reichsstände ruhte, des deutschen Königthums Lebensader zerschnitten, die Reichseinheit zerrissen, die Reichsgewalt lahm gelegt, des deutschen Volkes Staats- und Culturleben aufs unheilvollste geschädigt werden. —

Den deutschen König hatte Gregor noch im Dec. vorigen Jahres seiner besonderen Liebe versichert und ihm sogar für den Fall seines Zugs in den Orient die *custodia Romanae ecclesiae* befohlen. Auch jetzt, als auf jener Februarsynode zu Rom die Blitze des Anathems nach allen Seiten hin zuckten — wider den Normannenherzog Robert Guiscard und seinen Nessen, wider den König von Frankreich, wider drei italienische Bischöfe, auch wider mehrere deutsche Bischöfe, die wegen Ungehorsams theils abgesetzt, theils mit dem Bann bedroht wurden —, war es keineswegs des Papstes Absicht, mit Heinrich

sosort zu brechen, vielmehr hoffte er mit diesem, der sich zuletzt noch so wohlwollend und tractabel bewiesen (*legatis nostris benevolum et tractabilem te praeiuvisti*), sich zu verständigen und ihn selbst für die Durchführung seiner kirchenpolitischen Pläne zu benützen. Darum bedrohte er jetzt zwar fünf königliche Räte, die sich angeblich besonders der Begünstigung der Simonie schuldig gemacht, mit der Excommunication, wenn sie nicht bis zum 1. Juni nach Rom kämen und Genugthuung leisteten; ließ aber gleichzeitig durch einige Getreue, die der römischen Synode beigewohnt hatten, dem König begütigend melden: „wegen Aenderung des bisherigen Herkommens bei Besetzung der geistlichen Stellen möge er sich nicht allzusehr beunruhigen, sondern kirchliche und verständige Männer aus seinem Reiche nach Rom senden: der Papst werde gern bereit sein, mit ihnen zu verabreden, wie er ohne Beeinträchtigung des Gewissens das erlassene Verbot zu mildern vermöge.“

Der König aber hatte damals in Deutschland Anderes zu thun als mit dem Papst über einen *modus vivendi* zu verhandeln, war auch wohl nie weniger in der Stimmung, einem welschen Bischof Eingriffe in seine königlichen Gerechtsame zu verstatten als eben jetzt im Sommer 1075. Stand ja doch Heinrich damals nach schweren Kämpfen siegreich und mächtig in Deutschland da wie nie zuvor: am 9. Junius d. J. hatte er den blutigen Sieg über die Sachsen an der Unstrut bei Fangensalza (Homburg, Mägelsfeld) gewonnen; am 26. October ergaben sich ihm die Sachsen sammt den rebellischen Fürsten und Bischöfen auf Gnade und Ungnade auf dem Felde bei Spier unweit Sondershausen. Des Königs Ansehen stand fester als je; Erzbischof Bezzel von Magdeburg, Bischof Burchard von Halberstadt, Otto von Nordheim, die Billunger Magnus und Hermann, nebst vielen anderen sächsischen und thüringischen Grafen und Herren waren seine Gefangenen. Auch der mächtigste deutsche Kirchenfürst, der am meisten an Heinrich wie an den Sachsen gesündigt, Erzbischof Hanno von Köln, lag im Sterben († 4. Dec. 1075). Kein Wunder, daß jetzt die Dekrete der römischen Synode einen ganz anderen Eindruck in Deutschland machten, als man in Rom vorausgesetzt, — daß man aber auch in Rom sich bewogen fand, so schnell als möglich einzulenten und die versöhnlichste Sprache gegen Heinrich anzustimmen. Im Juli erläßt der Papst an den König die Aufforderung, für die Besetzung des erledigten Bisthums Bamberg Sorge zu tragen, gleich

als ob der Papst selbst das Investiturverbot vergessen hätte oder zeigen wollte, wie wenig er an demselben festzuhalten gedenke. Ja er belobt den König aufs höchste wegen seiner vortrefflichen Werke und seiner Verdienste um die römische Kirche, allermeist wegen seines Eifers in Bekämpfung der Simonie und Priesterehe, und noch in einem späteren Brief vom 1. Sept. beglückwünscht er ihn wegen seines Sieges über die Sachsen und erklärt sich bereit, ihm den Schooß der römischen Kirche zu öffnen und ihn als *dominum fratrem et filium* aufzunehmen — unter der einzigen Bedingung, daß der König heilsamen Rathschlägen sein Ohr leihe und seinem Schöpfer die gebührende Ehre zu erweisen sich nicht weigere. Aber in den Sommer d. J. fällt nun auch der Wendepunkt: auf beiden Seiten erscheinen plötzlich zwei gegen ehemals ganz verschieden geartete Männer. Was den Umschwung hervorbringt, können wir mehr ahnen, als daß wir es deutlich erführen; jedenfalls waren es mehr politische als kirchliche Motive: die Verbindung, welche der König mit den Gegnern des Papstes in Italien anknüpfte, und der Rückhalt, den der Papst den Widersachern des Königs in Deutschland gewährte. Der Papst verlangte die Freilassung und Wiedereinsetzung der von Heinrich gefangen gehaltenen rebellischen Bischöfe, die am Sachsenaufstand sich betheiligt hatten; der König setzte nicht bloß den Verkehr mit seinen vom Papst gesannten Räten fort, sondern trat auch mit den Normannen und Mailändern in Verbindung und besetzte die Stühle von Mailand, Spoleto, Fermo, sowie mehrere deutsche Bisthümer und Abteien mit vertrauten Männern. Die Entfremdung zwischen Papst und König steigerte sich fast von Tag zu Tag. Um diese Zeit wohl formulirte Gregor sein päpstliches Programm in jenem merkwürdigen Schriftstück, jenem päpstlichen syllabus des elften Jahrhunderts, das sich unter den gregorianischen Briefen vom Jahr 1075 erhalten hat, dem vielbesprochenen *Dictatus papae* Reg. II. 55. — jenen 27 kurzen Sätzen, worin nicht bloß die Grundsätze des pseudoisidorischen Kirchenrechtes über den päpstlichen Kirchenprimat, sondern auch die Superiorität des Papstthums über alle weltlichen Gewalten, sein Recht Fürsten abzusetzen und Unterthanen ihres Eides zu entbinden, insbesondere aber auch die Heiligkeit des Papstes und die absolute Irrthumslosigkeit der römischen Kirche mit bisher unerhörter Offenheit ausgesprochen werden. Gegen Ende dieses Jahres aber that endlich der Papst den Schritt, der den Riß unheilbar machen mußte: in den verletzendsten

Formen sandte er an den König durch dessen eigene in Rom befindliche Gesandte jenes drohende Schreiben, worin er Heinrich der verschiedensten Vergehen anklagt, den Widerspruch zwischen seinen freundlichen Aeußerungen und seinen dem päpstlichen Stuhl feindseligen Handlungen ihm vorhält, zur Besserung und Unterwerfung unter die heiligen Kanones der Kirche ihn mahnt, im Weigerungsfall aber droht, er werde ihn als ein faules Glied mit dem Schwert des Anathems von der Gemeinschaft der heiligen Wüthter Kirche abschneiden. Circa nativitatem Domini 1075 (oder wie Andere meinen: zu Anfang Januars 1076) kamen die Gesandten mit dem verhängnißvollen Schreiben in Goslar an, — in denselben Tagen, in welchen der Papst selbst um ein Haar das Opfer eines ruchlosen Anschlags geworden wäre durch den Ueberfall des römischen Bandenführers Cencius bei der Feier der heiligen Christnacht in der Kirche S. Maria Maggiore ¹⁾).

1275. Rudolf.

Zweihundert Jahre später saß wieder ein Gregor auf dem päpstlichen Stuhle — Gregor X., ein friedliebender Mann, dem es ernstliches Anliegen war, zwischen allen Parteien in der Christenheit, zwischen Welfen und Gibellinen, Italienern, Franzosen und Deutschen, zwischen Kaiserthum und Papstthum, Orient und Occident — Frieden zu stiften, um Alle zu vereinigen zu einer nochmaligen Kreuzzugsunternehmung. Diesem Zweck hatte soeben das Rhoner Concil (i. J. 1274) dienen sollen; demselben Zweck diente jetzt im October 1275 die persönliche Zusammenkunft des Papstes mit dem deutschen König Rudolf von Habsburg zu Lausanne, wo Rudolf persönlich den Huldigungsseid erneut, den er im Jahr zuvor durch seinen Abgesandten Propst Otto von St. Guido in Speier zu Rhon hatte leisten lassen, wonach er versprach, die von seinen Vorgängern gegen die römische Kirche übernommenen Verpflichtungen getreulich erfüllen, die Güter der römischen Kirche und ihrer Vasallen nicht angreifen, keine Würde in Italien oder Rom annehmen zu wollen. Alle streitigen Besitzungen und Rechte, den Gegenstand jahrhundertelanger Kämpfe, gab Rudolph dem Papste preis, empfieng aber dafür von diesem das Versprechen, daß er

¹⁾ Siehe die zum Jahr 1074 angegebene Literatur Band XIX S. 405 besonders Giesebrecht und Barmann.

am Pfingstfeste des folgenden Jahres in Rom zum Kaiser solle gekrönt werden, — ein Versprechen, das freilich bei dem am 10. Januar 1276 erfolgten Tode des Papstes unerfüllt blieb.

1375. Gregor XI. und Boccaccio.

Eine Zeit greulicher Verwirrung und Verwüstung in Italien, da die mit dem abwesenden Papste Gregor XI. (1370–78) unzufriedenen, durch den Druck der päpstlichen Statthalter, besonders des Cardinals Robert von Genf, erbitterten Städte des Kirchenstaates dem Papst und der römischen Kirche den Gehorsam aufkündigten, mit den Florentinern und den Visconti's in Verbindung traten, das Wort *Libertas!* mit großen Buchstaben auf ihre Bundesfahne schrieben und weder durch die greulichen Bannflüche des Statthalters Christi in Avignon, noch durch die Friedenspredigten der heiligen Katharina von Siena sich beschwichtigen ließen. Eben hatte Toscana die Qualen einer furchterlichen Pest und einer schweren Hungersnoth überstanden: der päpstliche Cardinallegat benützte diese Heimtuchungen, die sogar einen Feind hätten zum Mitleid stimmen müssen, zur Unterstützung seiner Angriffe. Nur um so mehr aber entfremdeten sich die Gemüther dem päpstlichen Stuhle, und erst nach Zurückverlegung seiner Residenz nach Rom vermochte der Papst den Frieden herzustellen. —

In eben dieses Nothjahr seines Vaterlandes fällt der Todestag (21. December) eines der berühmtesten Florentiner, des Schöpfers der italienischen Prosa, des unübertroffenen Novellenerzählers Giovanni Boccaccio. Dünkt es uns gleich etwas kühn, bei ihm „bedeutende Anflüge des Protestantismus“ zu finden, so gehört er doch zu jenen freien Geistern des späteren Mittelalters, bei denen die Antipathie gegen Hierarchie, Mönchthum und Scholastik aufs höchste sich steigert und in beißendem Spott und Witz, freilich aber auch in leichtfertiger Verachtung von Religion und Sittlichkeit sich ausspricht. Nicht einen Vorläufer des Protestantismus, wohl aber einen der bedeutendsten Vorläufer des Humanismus und der modernen Weltanschauung sehen wir in dem Verfasser der *Genealogia Deorum* und des *Decamerone*.

1475. Goch und M. Angelo.

Am 28. März d. J. starb einer der tief sinnigsten und innigsten unter den Mystikern des späteren Mittelalters, unter den sogenannten Vorläufern der Reformation, Johann Pupper von Goch, geboren zu Goch bei Cleve um 1400, gestorben als Rector und Beicht-

vater eines Hauses der Kanonissinnen Thabor zu Mecheln, — ein Anhänger und Vorkämpfer jenes erneuten vorreformatorischen Augustinismus, der, zwar noch ganz katholisch in seiner Stellung zu Schrift und Tradition, in seinem Rechtfertigungs- und Kirchenbegriff, doch den Pelagianismus und Scholasticismus des herrschenden thomistischen Systems, insbesondere aber die Lehre vom Mönchthum als der alleinberechtigten Form der christlichen Vollkommenheit, aufs entschiedenste bekämpfte und — hierin einer der ächtesten und nächsten Vorläufer Luther's — zuerst den Satz von der christlichen Freiheit als der Seele aller Tugenden und dem Cardinalbegriff des Christenthums verkündigt: denn die *lex evangelica est lex amoris*; *amare autem nemo potest nisi per voluntatis libertatem*. Darum stellt er den „*erroribus circa legem evangelicam exortis*“ die Predigt von der „*libertas christiana*“ entgegen.

Berühmter aber noch als durch den Tod dieses stillen Mystikers ist das Jahr 1475 als Geburtsjahr eines der gewaltigsten und genialsten unter den Meistern christlicher Kunst, des Michel Angelo Buonarrotti (geboren d. 6. März 1475 zu Settignano im Florentinischen), — des Prometheus der modernen Kunstgeschichte, des Malers der Schöpfung und des Weltgerichts, des Bildners der Medicäer und des Moses, des Erbauers der Peterskuppel und Sängers tiefsinniger Sonette, der in seiner Jugend ein begeisterter Zuhörer Girolamo Savonarolas gewesen war, in seinem Alter mit der evangelisch gesinnten Dichterin Vittoria Colonna und durch sie mit dem Valdes'schen Kreise in Verbindung stand.

Endlich erwähne ich noch aus diesem Jahre eine zwar zunächst nur locale und vereinzelte, aber in ihren weiteren Zusammenhängen bedeutungs- und vorbedeutungsvolle Erscheinung aus dem süddeutschen Volksleben: das Auftreten des Johann Beheim von Niklashausen in Franken, genannt „Hänselin“, der angeblich Erscheinungen der Jungfrau Maria empfangen haben wollte und viel Volk aus Franken, Schwaben, Bayern um sich sammelte, das ihn wie einen Heiligen verehrte und seinen feurigen Predigten wider das üppige Leben der Geistlichen und Laien mit offenem Ohr lauschte. Es drohte ein Volksaufstand; der Bischof von Würzburg ließ ihn gefangen nehmen und verbrennen: sein Tod aber hinterließ im Volke große Bitterkeit — ein Vorspiel des Bauernkriegs¹⁾.

¹⁾ Ueber Pupper von Stod s. bei Walch *Monimenta medii aevi* fascic. IV und vol. II, fascic. 2; Gieseler *KG.* II, 4, S. 488; Ullmann *Ref.* vor der

1575. Gegenreformation und Concordia.

In der römischen Kirche nimmt das Werk der Gegenreformation, in der lutherischen das Concordienwerk, in den reformirten Kirchen Frankreichs und der Niederlande der Religionskampf seinen Fortgang. — In Spanien verlieren sich die letzten Spuren evangelischer Regungen in der jetzt für kezerisch erklärten Secte der Alumbrados. In Rom feiert der Jesuitenfreund Gregor XIII. das Jubeljahr mit erneutem Glanz — eine colossale Frechheit, wenn man bedenkt, wie gerade in diesem Institut des Jubeljahrs und Jubelablasses die ganze Trivialität des päpstlichen Systems sich aufs schamloseste zur Schau stellt.

In Deutschland wurde die 1574 begonnene gewaltsame Restauration des Katholicismus auf dem Mainzischen Eichsfelde fortgesetzt durch eine von einer kurfürstlichen Commission vorgenommene Kirchenvisitation, wobei die evangelischen Prediger vertrieben, katholische Messpriester eingesetzt wurden: die protestantische Ritterschaft, versammelt auf einem Tag zu Niedergandern, wandte sich mit Eingaben an den Kurfürsten von Mainz, an Kurfürst August von Sachsen, an den Reichstag zu Regensburg — Alles vergeblich. Der Versuch der protestantischen Kurfürsten, insbesondere Friedrichs III. von der Pfalz, bei der Königswahl Rudolfs II. (d. 15. October 1575) die Rechte der Protestanten durch Aufnahme der Declaration von 1555 in die Wahlcapitulation sicher zu stellen, scheiterte theils an dem entschiedenen Widerstand der katholischen Kurfürsten, theils an der Halbherzigkeit Augusts von Sachsen. — Von Fortschritten des Protestantismus in Deutschland ist nur noch zu verzeichnen die im Sommer d. J. erfolgte Reformation der schwäbischen Reichsstadt Alten, wo die längst in der Bürgerschaft vorhandene reformatorische Bewegung bisher immer noch zurückgehalten war durch den benachbarten Probst von Ellwangen, bis sie endlich unter dem Schutz des Herzogs Ludwig von Württemberg durch den Kanzler Andrea von Tübingen (der am Peter- und Paulstage d. 29. Junius hier die erste evangelische Predigt that) zum siegreichen Durchbruch und dauernden Bestand kam. — In den Niederlanden wird mitten im Sturm und Drang des Religions- und Freiheitskrieges die Universität Leyden gegründet als firmissimum

Ref. I. C. 17 ff.; Zedler, Meißig II. C. 515. — Ueber Michel Angelo d. Grimm, Leben M. A. 1860 und Wülich in Gelzer's Monatsbl. 1867. — Ueber Johann Beheim: Römer, Würtemb. AB. C. 128.

libertatis praesidium (s. meinen Festgruß zur Jubelfeier im letzten Heft S. 128 ff.).

In Frankreich dauert das seit dem Bartholomäus-Mord mit erneuter Heftigkeit entbrannte bellum sacrum fort, wobei die Reformirten Frankreichs vergeblich auf kräftigen Beistand der deutschen Glaubensgenossen hoffen: nur Pfalzgraf Kasimir, der Sohn Friedrichs des Frommen, leistet ihnen Hülfe trotz kaiserlicher Abmahnung. —

Das lutherische Concordienwerk that einen wichtigen Schritt vorwärts einerseits durch die Verhandlungen der niedersächsischen Theologen über die von Andrea ihnen mitgetheilte sogenannte schwäbische Concordie (Convent zu Mölln d. 10. Julius 1575; Umarbeitung der schwäbischen Formel durch Chemnitz zu der sogenannten schwäbisch-sächsischen Concordie d. d. 5. September), andererseits durch den von Kurfürst August von Sachsen in Folge der Wittenberger Katastrophe und der Torgauer Verhandlungen (1. Febr. 1574) ausgesprochenen Wunsch, an der Herstellung einer vollkommenen Lehreinheit in allen evangelischen Kirchen sich zu betheiligen, — ein Wunsch, dessen Mittheilung an die drei lutherischen Fürsten Georg Ernst von Henneberg, Karl von Baden und Ludwig von Württemberg bei der Stuttgarter Hochzeitfeier im November d. J. Anlaß giebt zur Aufstellung jenes Theologen-Bedentens vom 14. Nov. und jener Unionsformel, die dann von ihrer Unterzeichnung im Kloster Maulbronn den Namen der Maulbronner Formel erhalten hat. Der Concordienmann Jakob Andrea war bei der Abfassung dieser letzteren Formel nicht betheiligt, sondern um jene Zeit anderweitig beschäftigt, theils mit Einführung der Reformation in Aalen, theils mit theologischen Verhandlungen in den beiden oberschwäbischen Reichsstädten Lindau und Memmingen, wo es galt die Kirche von flacianischen und zwingli'schen Irrthümern zu reinigen (August 1575).

Das Haupt jener ultra-lutherischen oder flacianischen Richtung, der unglückliche Mathias Flacius Illyricus (oder wie er eigentlich hieß: Mathias Francovich) selbst war zu Anfang desselben Jahres, d. 11. März 1575 zu Frankfurt a. M. im bittersten Elend gestorben — ein Mann, eines besseren Geschicks und Nachruhms würdig als theologischer Haß und fanatische Parteisucht ihm bereitet. Von seiner illyrischen Heimath aus Liebe zum Evangelium und Durst nach Wahrheit ausgezogen, hat er in ruhelosem Kämpfen und Eifern seine Geisteskraft bewährt und verzehrt; mit Melancthon dereinst in süßer Freundschaft verbunden, ist er später sein und seiner Schule

unerbittlichster Gegner geworden; einst der eifrigste Vorkämpfer des Onesiolutherthums ward er selbst hernach wegen seiner hyperlutherischen Erbsündenlehre von seinen nächsten Freunden und Parteigenossen aufs heftigste angefochten und teuflischer Wexerei bezichtigt. Jacob Andreä hat ihm wenig Wochen nach seinem Tode (25. Mai 1575) einen Platz unter den Teufeln in der Hölle angewiesen; die evangelische Kirche aber und ihre unparteiische Wissenschaft ist ihm für seine Verdienste um Schriftstudium und Kirchengeschichte, für seine *Clavis*, *Testes veritatis*, *Centuria* und vieles Andere, zu unvergänglichem Danke verpflichtet. — Wie ganz anders freilich war der Lebensgang und das Lebensende des schweizerischen Reformators und Kirchenmanns, des Phönix aus Zwingli's Asche, des ehrwürdigen und liebenswürdigen Züricher Antistes Heinrich Bullinger, der am 17. September desselben Jahres in stillem Frieden zu seiner ewigen Ruhe eingehen durfte: betend verschied er mit Sonnenuntergang — *cum maximo suorum omnium luctu*.

Geboren aber wurde d. 11. November 1575 zu Alt-Seidenberg in der Lausitz als Sohn armer Bauersleute Jakob Böhme, der Görliger Schuster und Theosoph, der *philosophus teutonicus*, der vielgeschmähte, vielbewunderte, wenig verstandene Prophet der „Morgenröthe im Aufgang“.

1675. *Pia desideria*.

Wie bezeichnend für diese Uebergangszeit aus der Periode des Confessionalismus in die des Pietismus, daß ein und dasselbe Jahr in der katholischen Kirche die berühmte Schrift des spanischen Mystikers und Quietisten Michael Molinos erscheinen sieht: den *Guida spirituale* oder Wegweiser zum inneren Frieden; in der reformirten Kirche der Schweiz die letzte reformirte Bekenntnisschrift: die *Formula Consensus Helvetici*, verfaßt von dem Züricher Heidegger und dem Genfer Franz Turretin, unter Mitwirkung des Basler Antistes Gernler; auf deutschem Boden endlich und aus dem Schooß der lutherischen Kirche: Spener's *pia desideria*. jenes Büchlein klein von Umfang, schlicht nach Form und Inhalt, und dennoch eine Glaubensthat und ein Lebenszeugniß von tiefeinschneidender Bedeutung und nachhaltiger Wirkung für Glauben und Leben der evangelischen Kirche. Mit Jeremia's Klage beginnend, stellt Spener zuerst aus tiefbewegter Seele die Schäden der evangelischen Kirche dar und empfiehlt dann sechs Heilmittel: 1) reichlichere

Verkündigung des göttlichen Wortes, 2) Wiederaufrichtung des geistlichen Priesterthums, wodurch das geistliche Amt nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern gefördert wird, 3) fleißige Mahnung, daß das Christenthum nicht in Wissen, sondern in der That besteht, 4) rechtes Verhalten gegen Ungläubige und Irrgläubige, 5) bessere Erziehung der Prediger auf Schulen und Universitäten, sofern es bei einem Theologen nicht bloß auf den Fleiß im Studiren ankomme, sondern auf die Uebung in der Gottseligkeit, und endlich 6) eine bessere Art zu predigen, worin das Hauptstück wäre, daß das Christenthum in dem inneren oder neuen Menschen besteht, dessen Seele der Glauben, dessen Wirken die Früchte des neuen Lebens.

Wie verkehrt es aber wäre, diese frommen Wünsche Spener's für eine vereinzelte Stimme eines einsamen Predigers in der Wüste zu halten, wie vielmehr Spener und die andern Väter des Pietismus nur frei und offen, mit dem Muth und der Kraft persönlicher Ueberzeugung aussprachen, was damals nach dem Jammer des dreißigjährigen Krieges, in der Zeit der Vorherrschaft Frankreichs und des französischen Modegeistes alle wahren und lebendigen Christen in ganz Deutschland bewegte, das Verlangen nach einer Wiedergeburt des evangelischen Volkes aus dem Geist des wahren Christenthums, — und daß dieser Geist des wahren Christenthums damals noch eine Macht war in hohen und niedern Ständen, daran erinnern uns Namen wie der des Herzogs Ernst des Frommen von Gotha ¹⁾, gestorben d. 26. März 1675, „in welchem sich der große Mann und der Regent mit dem lautern Christen zu solch inniger Harmonie verbanden, wie vielleicht bei keinem andern evangelischen Fürsten vor und nach ihm“, — und der des vielgeprüften, doch „allzeit fröhlichen“ Heinrich Müller, gestorben d. 13. September zu Rostock, des geistvollen und feurigen Predigers, Dichters und Verfassers der Erquickstunden, des Herzensspiegels, des himmlischen Liebeskußes, der evangelischen und epistolischen Schlußkette und Kraftlerns 2c. Aber auch der schon genannte Basler Theolog Lucas Wernler ist in demselben Jahre gestorben; ferner der große englische Theolog und Orientalist Johann Lightfoot, Vicetanzler von Cambridge, gestorben 6. Dec. 1675 zu Ely; und endlich der deutsche Schwärmer

¹⁾ Gelbke, Ernst der Fromme. Gotha 1810; A. Bed, Ernst der Fr. Weimar 1865. 2 B.; Theobald Lebenszeugen der luth. Kirche. S. 50 ff.; Hagenbach, Vorlesungen üb. RG. V, S. 440 ff.

und Böhmist Christian Hoburg. — Geboren aber ist d. 11. April d. J. zu Bopfingen in Schwaben der Theolog und geistliche Liederdichter Johann Daniel Herrnschmidt, Freund, Gesinnungsgenosse und College August Hermann Francke's († 1723 als Professor der Theologie in Halle): von seinen geistlichen Liedern, die zu den besten der pietistischen Periode gehören, haben zwei (Lobe den Herrn, o meine Seele 2c., Gott will's machen 2c.) auch in evangelischen Gemeindegesangbüchern Aufnahme gefunden und gehören zu den Kleinodien des Liederschazes der evangelischen Kirche Deutschlands. — In der militärischen und politischen Geschichte ist dieses Jahr der pia desideria bekanntlich epochemachend durch den Sieg des großen Kurfürsten bei Fehrbellin, d. 18. Juni a. St., womit nicht bloß der Ruhm der Unbesiegbarkeit Schwedens gebrochen wurde, sondern auch die Rolle der Schutzmacht des Protestantismus auf die sich neu constituirende Großmacht Brandenburg Preußen überging.

1775. Theologen und Philosophen.

Am 15. Februar 1775 wurde nach beinahe fünfmonatlicher Sedisvacanz (Clemens XIV. † 22. Sept. 1774) und hartnäckigem Kampf der beiden Parteien im Conclave, der Zelanti und Politici, schließlich der Cardinal Giovanni Angelo Braschi aus Cesena zum Papst gewählt, — als Papst Pius VI. *Quanto è bello! quanto è santo!* jubelte das römische Volk dem Neugewählten zu. Aber weder vermochte er durch seine Schönheit den deutschen Josephinismus zu bewältigen, noch durch seine Heiligkeit die alte Maschine des Papstthums (*la vieille machine*, wie Napoleon I. es nannte) im Gang zu erhalten: Rom wurde 1798 von den neuen Galliern unter ihrem Brennus Berthier erobert, auf dem Capitol die römische Republik proklamirt, der Papst starb in französischer Gefangenschaft zu Valence (29. August 1799).

Welch zelotischer Geist aber damals die katholische Kirche auch in Deutschland, trotz der Aufhebung des Jesuitenordens, trotz Josephinismus und Febronius, noch beherrschte, zeigt in demselben Jahr das unglückliche Schicksal des Professors Isenbiel in Mainz, der die alttestamentliche Kritik, die er in Göttingen bei J. D. Michaelis erlernt, auf die messianischen Weissagungen anzuwenden wagte, dafür aber seiner Stelle entsetzt, in ein Seminar verwiesen, ins Gefängniß geworfen und zum Widerruf genöthigt wurde, — weil es damals im

heiligen römischen Reich keinen Gerichtshof gab, der ihn wider solchen Mißbrauch kirchlicher Strafmittel hätte schützen können.

In der Geschichte der protestantischen Theologie und Philosophie ist das Jahr 1775 bemerkenswerth als Todesjahr zweier der angesehensten Theologen des 18. Jahrhunderts und als Geburtsjahr zweier deutschen Philosophen. Gestorben ist d. 13. Januar zu Jena der alte Johann Georg Walch, einer jener gelehrten Sammler und Forscher aus der Zeit der absterbenden lutherischen Orthodorie, Philolog, Philosoph und Theolog, Freund und Schwiegersohn von Buddeus, der verdiente Herausgeber der Werke Luther's, der symbolischen Bücher, der bibliotheca patristica, der Religionsstreitigkeiten der lutherischen Kirche 2c. 2c.; den 18. October aber starb zu Leipzig der noch bedeutendere, wenigstens originellere Christian August Crusius, der achtungswertheste unter den theologischen Gegnern der Wolfischen Philosophie, in der Exegese Vertreter der orthodoxen Tradition gegen Ernesti, aber auch Erneurer einer an den Coccejanismus und an J. A. Bengel sich anschließenden theosophisch-reichsgeschichtlichen Auffassung der biblischen Geschichte und Prophetie. Wie er in seiner Zeit großes Ansehen genoß, so hat er auch in seinen philosophischen und theologischen Schriften (Entwurf der nothwendigsten Vernunftwahrheiten, Moralthologie, vom Plane des Reiches Gottes, besonders aber hypomnemata ad theologiam propheticam 1764 ff.) Gedanken ausgesprochen, die damals wenig beachtet, in der späteren Entwicklung der Philosophie und Theologie Anerkennung und Verwerthung gefunden haben.

Geboren aber sind im Januar 1775 innerhalb einer Woche und innerhalb der Grenzen desselben deutschen Stammes, wenn auch unendlich verschieden in Geistesart, Lebensgang, Erfolg ihres Wirkens, die zwei schwäbischen Philosophen — Johann Jakob Wagner, geb. den 21. Januar in Ulm, und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, geb. den 27. Jan. in Leonberg. Des ersteren Gedächtniß ist, wie es scheint, nahezu verklungen, obgleich er seiner Zeit als Anhänger, bald als Gegner Schelling's, als Docent in Göttingen, Jena, Heidelberg, Würzburg 2c. treue Schüler um sich gesammelt und in seinen zahlreichen, nur allzuflüchtig geschriebenen Schriften manche anregende Gedanken ausgesprochen. Dagegen ist Schelling's Seculargedächtniß wie in seiner Heimath Leonberg und Tübingen, so an den Hauptstätten seines akademischen Wirkens, in Jena, München, Erlangen, durch Reden und Festschriften gefeiert, und es ist ihm auch in diesen

Jahrbüchern (Heft I. S. 1 ff.) schon ein so würdiges Denkmal von befreundeter Hand gesetzt worden, daß ich hier in dieser kirchen- und kulturgeschichtlichen Umschau und Rückschau auf jene Abhandlung verweisen kann ¹⁾).

Es mag zu bedauern sein, ist aber kaum zu verwundern, daß wie vor einem Jahrzehnt die Gesamtausgabe der Schelling'schen Werke, so jetzt die Secularfeier seiner Geburt bei den Zeitgenossen im Ganzen wenig Beachtung, bei Manchen sogar Widerspruch und Spott gefunden hat. Eine in sich selbst so verlebte, von ihren eigenen Interessen und Kämpfen so hingenommene, philosophisch so impotente, aller Metaphysik und allem Idealismus so abgeneigte Zeit pflegt wenig Sinn und Lust zu haben, in die stille Gedankenarbeit der großen Denker der Vorzeit sich zu versenken, und keine Erscheinung ist ja häufiger in der Geistesgeschichte der Menschheit als die, daß der schülerhafte Dünkel der Epigonen der Väter und Meister vergiftet oder spottet, deren schöpferischer Zeugungskraft oder treuer Arbeit sie selbst ihre pygmäische Existenz und das Beste ihres Besitzes zu danken haben. Selten aber hat diesen Uldank der Mit- und Nachwelt Jemand mehr erfahren als eben Schelling: er hat nie eine eigentliche Schule gehabt, denn die sich so nennen, sind es doch nur in sehr untergeordneter Weise; den größten Einfluß aber haben seine Gedanken geübt gerade auf Solche, die sich nachher von ihm losgesagt oder ihm feindlich gegenüber getreten. Nur um so größer aber ist die kulturhistorische Bedeutung seiner Philosophie. Wie er selbst bei all seiner Ursprünglichkeit doch stets reiches Gedankenmaterial von Andern aufgenommen hat, so hat er auch Vielen, die sich nicht zu ihm bekannten, das Gedankencapital geliefert, womit sie ihre besonderen Geschäfte — philosophische oder theologische, naturwissenschaftliche oder medicinische, rechts- oder religionsgeschichtliche, ästhetische und kunsthistorische — betrieben. Schelling's bleibende kulturhistorische Bedeutung, wie überhaupt die der großen deutschen Philosophen am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts besteht darin, daß sie in ihrem Theil mitgewirkt haben zu dem Fortschritt von der subjectivistischen Aufklärung zu einer objectiveren, positiveren, realistischen Weltanschauung, oder wie Schelling selbst einmal sagt, daß durch sie der Durchbruch

¹⁾ Vgl. außerdem Rune Riiser, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. VI. I. Heidelberg 1872. und die Gedächtnisreden von W. Wodaro in München, Pfeiderer in Jena; ferner den Artikel Schelling in Herzog's Real-Encyclopädie, Band XIII von C. Heyder.

erfolgt ist von einer abstracten, aller Wirklichkeit entfremdeten Speculation in das freie offene Feld objectiver Wissenschaft. Näher war es eine dreifache Aufgabe, die der Kant'sche Criticismus aufgestellt, der subjective Idealismus Fichte's ungelöst hinterlassen hatte, die erkenntniß-theoretische, naturphilosophische oder kosmologische, und die theosophische oder religionsphilosophische. Diesen drei Aufgaben entsprachen die drei Stadien, die Schelling's eigene philosophische Entwicklung durchlaufen hat von der Wissenschaftslehre zur Natur- und Identitätsphilosophie, von da zur Philosophie der Geschichte, zur Religionsphilosophie und Theosophie. Nachdem er den Subjectivismus in seiner potenzirtesten Gestalt sittlich wie wissenschaftlich überwunden, hat er wie Wenige den Sinn für die Wirklichkeit, für die großen Erscheinungen der Natur und des Menschenlebens erschlossen, und — wenn auch vielleicht in seiner letzten Periode mehr Anstasoge als Philosoph und mehr postulirend als beweisend — doch mit klarem Verständniß und richtigem Vorausblick hingewiesen auf die höchste Aufgabe des deutschen Geistes: eine neue, nicht blinde, nicht flache, nicht bloß formale noch auch bloß pectorale, sondern freie und reale Theologie, den Abbruch des Auctoritätsglaubens, den freien Aufbau des positiven Christenthums.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

H. Ewald, die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes. Bd. 3 oder der Glaubenslehre zweite Hälfte. Leipz. F. C. W. Vogel 1874. 8°. 504 SS.

Den in Band XVII. u. XVIII. (Jahrgang 1872 und 73) dieser Zeitschrift angezeigten 2 Bänden des Ewald'schen Werkes ist gegen Ende des vorigen Jahres der dritte Band, welcher die Glaubenslehre zu Ende führt, schnell nachgefolgt und damit das Werk zu einem vorläufigen Schluß gebracht; wenigstens können diese 3 Bände für sich gelesen werden und erfordern nicht nothwendig die Pflichtenlehre und die Lehre vom Gottesreich, welche nach dem ursprünglichen Plan in besonderen Theilen noch folgen sollten, zu ihrem Verständniß. Indem wir uns auf das über die beiden ersten Bände Gesagte zurückbeziehen, geben wir nachstehend bloß einen kurzen Bericht über den Inhalt dieses dritten Bandes und schließen daran einige Bemerkungen an.

Zu dem ersten Theil der Glaubenslehre, der Lehre von Gott und dem Geisterreich, im Bd. 2 bringt dieser dritte Band als zweiten und dritten Theil die Lehre von „Welt und Gott“ und „Mensch und Gott“ hinzu und umfaßt unter diesen Titeln den ganzen weitschichtigen Stoff, der in der Dogmatik als Schöpfungs- und Vorsehungslehre, Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie behandelt zu werden pflegt, nur mit Ausnahme der Lehre von den christlichen Gnadenmitteln und der Kirche, die den folgenden Bänden vorbehalten ist. Im zweiten Theil zunächst S. 1—215, dessen Gegenstand die Welt (d. h. Alles was nicht Gott ist) im Verhältniß zu Gott bildet, kommt zur Betrachtung 1) „die Welt nach ihrem Wesen“ (Namen, Begriff, einzelne Bestimmungen über sie, wie Unendlichkeit, Veränderlichkeit und Vergänglichkeit, Mannigfaltigkeit, ursprüngliche Güte und Zweck) und wird nach Abwehr der verkehrten Vorstellungen von einer Selbständigkeit der Welt gegenüber von Gott, namentlich ausgeführt, daß ihr Wesen nur mittelst des Zweckbegriffs bestimmt werden könne. Gott setzt die Welt als Inbegriff seiner Zwecke; er als Herr und Quell aller Seligkeit will an seiner Seligkeit Wesen Theil nehmen lassen. Sie steht nicht zufällig neben ihm, sondern ist durch die innere göttliche Nothwendigkeit-Kreisheit gesetzt. Die Seligkeit des Geschöpfes kann aber nicht dieselbe sein, wie bei Gott, sondern nur ein Theilnehmen an der göttlichen durch Empfinden, Erkennen und Selbstthätigkeit in

unendlich vielen Abstufungen; auch die göttliche Seligkeit muß desto größer sein, je mehr einzelne Geschöpfe in ihrer Weise an dieser Seligkeit Theil nehmen, und je höherer Art diese Theilnahme ist. Obwohl veränderlich und vergänglich ist die Welt ein Gottes würdiges Werk doch nur als eine nach Raum und Zeit unendliche. Daraus folgt dann aber sofort, daß von dieser Welt, die jetzt ist, die Reihenfolge der Welten vor und nach dieser Welt (über die aber alle Erfahrung uns fehlt) unterschieden werden muß. 2) „Die Welt und die Welten“, d. h. die Stufenfolge der Welten bis zur Herstellung der jetzigen Welt, d. h. der Menschenwelt oder „der Willensschöpfung“; die Schöpfung, die göttlichen Schöpfungsgedanken und Mitschöpfungsmächte (Geist Gottes, Mensch Gottes, Weisheit, Sohn Gottes, Wort Gottes). 3) „der göttliche Zweck der Welt und dessen Erfüllung“, wo die Stellung und Bestimmung des Menschen in dem Weltganzen (wonach er, als mit freiem Willen und der diesen ermöglichenden Erkenntnisfähigkeit ausgerüstet, in freier Selbstbestimmung mit Gott zusammenwirken, dem erkannten Willen Gottes gemäß das göttliche Werk mit der Welt fördern, somit an der Vollkommenheit und Seligkeit des göttlichen Lebens noch ganz anders als die Geschöpfe der früheren Welten Theil nehmen und zugleich eine noch vollkommener und seligere Welt, als auch die letzte der bisherigen ist, vorbereiten soll), die Aufrechterhaltung der gesetzmäßigen Ordnung und Harmonie des Weltganzen durch Gottes fortwährendes Mitwirken (*conservatio, concursus*), die Störung dieser Ordnung durch die willensfreien Geschöpfe (Sünde, ihr Wesen, ihre Verbreitung und Vererbung) und die Aufhebung dieser Störungen in der ewig fortschreitenden Weltordnung Gottes (göttliche Regierung, Wunder, Weissagung, Vorherbestimmung, Weltdauer) entwickelt werden. — Im dritten Theil sodann, „Mensch und Gott“ S. 216—495, wird davon ausgegangen, daß der Mensch durch die göttliche Weltordnung selbst gezwungen ist, entweder mit Gott oder gegen Gott zu handeln d. h. den Weg des Guten einzuschlagen oder den des Bösen, und darum 1) „der Weg des Menschen zu Gott“ (Heilsweg) beschrieben, wie er wesentlich schon im Alten Testament dargelegt ist. Hingewiesen wird der Mensch auf den rechten Weg zu Gott durch die biblische Offenbarung, durch die Geschichte, durch die Sündenstrafen (als Rückwirkungen der verletzten Weltordnung Gottes auf den Verletzten), durch das Gewissen, durch den in der Gemeinde lebenden Geist Gottes, und muß von der Unvereinbarkeit der beiden Wege mit einander überzeugt werden. Da aber der Mensch nie das Gute (den Willen Gottes) thun kann, wenn er nicht schon eine Neigung nach dieser Seite hin d. h. Liebe zu Gott hat, und diese in ihm nur durch die entgegenkommende und suchende Liebe d. h. Gnade Gottes gewirkt werden kann, so muß als der Anfang dieses Weges zu Gott die durch die göttliche Gnade im Menschen entzündete Liebe zu Gott bezeichnet werden, welche nun die Neue über den ganzen geistigen Zustand oder über die falsche Richtung, der er sich bisher hingegeben hat, und die Umkehr zu Gott hin d. h. die Wiedergeburt zur Folge hat, oder die Umwandlung zu einem neuen Menschen, der zum Leben in und mit Gott entschlossen ist. Die Kraft aber, welche dem auf den rechten Weg hinübergetretenen allein Halt giebt gegen die durch die Macht der Verfehrtheit entgegentretenden Hemmnisse und Versuchungen, ist der Glaube, das treue Festhalten an der Ueberzeugung, daß er nun auf dem Weg wandle, auf dem alle ewige Weltordnung ihren sichern Fortgang nimmt, oder das Festhalten an den schaffenden göttlichen Mächten, welche der Mensch

eben als glaubender ergreift und in sich hereinzieht, ein Glaube unmittelbar an Gott und die göttliche Wahrheit, und nur mittelbar an geschichtliche Zeichen, Thaten und Personen, sofern in ihnen diese oder jene Seite der göttlichen Wahrheit sich besonders deutlich verkörpert hat. So durch den Glauben in die Einheit seines Willens mit dem göttlichen Willen hineingenommen und darin gehalten, findet er die Macht der Sünde in seinem Leibe gebrochen und von Gott in der Welt ewig verurtheilt und besiegt, weiß sich mit dem göttlichen Willen wieder geeint oder versöhnt, den Frieden mit Gott herzustellen, mit Freude über das neue Verhältniß erfüllt, von der Last der Sünde und des Irthums befreit oder erlöst, zu der rechten Freiheit seines Willens wiederhergestellt, in die Triebkraft des göttlichen Willens aufgenommen, d. h. mit der Gerechtigkeit Gottes erfüllt oder gerechtfertigt, mit der Kraft wirklicher Heiligung ausgerüstet, Kind Gottes; rückwärts aber schauend von dieser Glaubenshöhe herab erkennt er sich als den von Gottgerufenen und erwählten. So erweist sich dieser Glaube, wenn er nur nicht ein leerer (Bekenntnißglaube) ist, in seiner fortwährenden Willigkeit als eine Alles überwindende Macht, neben der alle andern Rechtfertigungsmittel (Wesekeswerke) als unzulänglich erscheinen, an der auch die Versuchungen sich brechen und der nichts unmöglich ist. Freilich ist das Alles erst im Neuen Testamente so klar und voll zur Entwicklung gekommen, wie es auch Paulus erst war, der als die dritte Macht auf diesem Heilsweg die Hoffnung, den Ausblick des Geistes auf die Vollendung in der Zukunft, in ihrer Bedeutung hervorge stellt hat. 2) „Der Weg zu Gott durch Christus und den heiligen Geist.“ Zener Weg zu Gott kann seit Christi Erscheinung nur durch Christus und den heiligen Geist sicher betreten und zurückgelegt werden, und muß der Glaube, der nach dem Alten Testament auf Gott als das einzige letzte Ziel hingerichtet sein soll, in engstem Zusammenhang mit ihm und in gleich hoher Bedeutung mit ihm auch auf Christus und den heiligen Geist hingerichtet werden. Hier wird a) die Bedeutung Christi auseinandergesetzt, zuerst nach seinen geschichtlichen Voraussetzungen (Beschreibung der Entwicklung der messianischen Hoffnung), dann nach seiner irdischen Erscheinung und seinem Werk, durch das er das höchste triebkräftigste Vorbild gottmenschlichen Lebens, Mittler zwischen Gott und den Menschen und Anfänger einer neuen Schöpfung geworden ist, und endlich die Nothwendigkeit und Wahrheit sowie stufenweise Entwicklung des nach seiner Verklärung von den Aposteln verkündeten Glaubens an ihn als Sohn Gottes und Logos gezeigt, b) die Bedeutung des heiligen Geistes und des Glaubens an ihn und c) des Glaubens an die christliche Dreieinigkeit erörtert. 3) Den Schluß bildet „das Ende aller menschlichen Wege zu Gott“ (Eschatologie). Zurück zu Gott muß alle Welt und jeder einzelne Mensch: das ist das Ende dieses ganzen jetzigen Weltalters, in welchem der Mensch der Mittelpunkt ist. Der Mensch, der sich auf den Weg Gottes stellt, nimmt an dem göttlichen Sinn und Geist selbst Theil und zieht daraus jene höhere Ruhe und Freude, die aus solcher Uebereinstimmung mit Gott kommt, nimmt aber auch schon durch die Hoffnung zum voraus Theil an der letzten Vollendung des ganzen göttlichen Werkes mit der Welt, in welche selbst einzugehen er die freudige Gewißheit hat: ewiges Leben oder die über die Zeitlichkeit in alle Ewigkeit hinausreichende Unsterblichkeit, als Frucht oder Lohn seiner Arbeit mit Gott. Verfehlt aber der Mensch den Weg Gottes, so nimmt er nicht bloß an dieser Frucht nicht Theil, sondern die göttliche

Weltordnung kehrt sich so gegen ihn, daß der nun durch Gottes Allgewalt gezwungen vor ihn d. h. vor sein Gericht kommen muß. Näher aber ist das Ende, von dem hier die Rede ist, ein doppeltes. Nämlich für die einzelnen Menschen und die einzelnen Völker ist das Ende ihres zeitlichen Lebens, der Tod, die feste Grenzscheide eines abschließenden Urtheils über sie. Aber trotz des Todes der zahllosen Individuen und Völker läuft das Werk Gottes weiter, und alle von jenen errungenen guten Früchte wirken darin mit fort; erst das Ende des ganzen Werkes Gottes mit der Menschheit und damit der Uebergang in ein anderes Weltalter bringt das letzte Gericht und Urtheil Gottes, das Endgericht. Ohne den Glauben an diese Unsterblichkeit im Sterblichen und dieses durch alle Stufen der Zeit hindurchgehende Gericht Gottes bleibt der ganze Glaube an Gott und die göttlichen Dinge unvollkommen; er ist ein Hauptstück des Glaubens, aber das schwerste und darum in der Bibel selbst erst auch am spätesten zu seiner unumstößlichen Sicherheit ausgebildet. Die allmähliche Ausbildung dieses Glaubens an Unsterblichkeit und Endgericht durch 5 Stufen hindurch bis auf die christliche Hoffnung der Parusie und ersten Auferstehung, des Endgerichts und der endlichen Verklärung der ganzen jetzigen Welterschöpfung wird im Einzelnen genauer nachgewiesen.

Mit dieser Darlegung des Gedankengangs des Werkes wollten wir zugleich die Ordnung kenntlich machen, in welcher die einzelnen Hauptbegriffe und Wahrheiten des biblischen Glaubens abgehandelt werden. Dieses weicht von der gewöhnlichen zum Theil stark genug ab, und ohne daß Einer das ganze Buch durchliest, wird er sich (zumal wenn er sich nur an die Ueberschriften der Abschnitte hält) nicht leicht darin zurechtfinden. Wir rechnen das demselben nicht zum Fehler an. Bei der Unererschöpflichkeit des biblischen Lehrstoffs und der ungemeinen Schwierigkeit, denselben ohne Einbuße zu einem systematischen Ganzen zu verbinden, hat jeder neue Versuch dazu, zumal wenn er, wie dieser, mit strenger Gedankenfolge durchgeführt ist, nicht bloß sein gutes Recht, sondern auch seinen guten Nutzen, sofern er auf manche sonst weniger beachtete Punkte eine neue Beleuchtung wirft oder sonst Zurückgestelltes mehr in den Vordergrund rückt, wie hier z. B. der Gedanke des ewig gleichmäßig fortschreitenden Werkes Gottes, der Reihenfolge der Welten, der letzten Ziele des ganzen jetzigen Weltlaufs in eigenthümlicher Weise betont und verwerthet ist. Im Uebrigen liegt der ganzen Gruppierung des Stoffs hier die Anschauung zu Grund, von der aus auch schon das große Geschichtswerk des Herrn Verfassers entworfen ist, daß nämlich das Neue Testament nur die Erfüllung und Vollendung des Alten Testaments ist. Diese Grundanschauung wird, wie dort nach der Seite der Geschichte, so hier nach der Seite der Lehre hin streng durchgeführt, und will eben diese biblische Theologie (insofern das gerade Gegenstück zu Schleiermacher's Glaubenslehre) zugleich eine Rechtfertigung jener Grundanschauung sein, wie umgekehrt durch dieselbe auch die schon oft ausgesprochene Meinung, daß das Christenthum nur aus einem Zusammenwirken ächt-israelitischer und heidnisch-philosophischer Elemente zu begreifen sei, in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen werden soll (s. insbesondere S. 88 f. 468). Nimmt man einmal jene Grundanschauung an, so wird man den eigenthümlichen Entwurf dieses Werkes als einen tiefgedachten, kunstvollen und vielfach treffenden anerkennen müssen. Daß dabei das specifisch Neue des Christenthums verkannt oder hintangesezt worden sei, kann man nicht sagen

Ueberall wo an Erkenntnissen oder Thatfachen das Neue Testament Neues oder Abschließendes gebracht hat, ist dies in der Ausführung genügend hervorgehoben, und trotzdem, daß grundsätzlich das Lehrganze der Bibel in seiner Einheit zusammengefaßt und die von Anderen beliebte Auseinanderlegung in verschiedene Zeitperioden und Lehrweisen verschiedener Männer und Bücher abgelehnt wird, werden überall da, wo wirklich eine stufenweise Entwicklung einzelner Lehren wahrnehmbar ist, diese Stufen wohl unterschieden (wie z. B. über die Mit-schöpfungsmächte S. 63—88, die Gestaltung der messianischen Hoffnung S. 306—324, die eschatologischen Vorstellungen S. 425—495) und werden auch die Lehrunterschiede der einzelnen biblischen Bücher, wo solche vorliegen, wohl bemerkt gemacht. Dagegen aber ist Alles allerdings sehr knapp und kurz gehalten, wie es bei dem mäßigen Umfang des Buches nicht anders sein konnte, und wie es auch dem Verfasser frei stand, da er für das Einzelne des Stoffs auf seine andern Werke verweisen konnte. Was schon zum zweiten Band bemerkt ist, daß der Verfasser durch seine Darstellung die biblische Lehre in ihrer Richtigkeit und Nothwendigkeit zu erweisen sucht, trifft auch für diesen dritten Band zu: die Construction und Deduction herrscht darum über die historische Relation vor, und eine vollständige Sammlung der Belegstellen zu den einzelnen Lehren darf man in dem Buche nicht suchen, es werden in der Regel nur die wichtigsten Thatfachen oder Behauptungen zum Belege der Deduction herbeigezogen. Daß eine Fülle von lehrreichen und geistvollen Einzelbemerkungen in dem Buche niedergelegt ist, braucht wohl kaum besonders bemerkt zu werden.

Möge es dem jetzt durch schweres körperliches Leiden heimgesuchten Verfasser vergönnt sein, durch Ausarbeitung der letzten Bände seinen Gesamtplan vollständig zur Ausführung zu bringen!

A. Dillmann.

Nachschrift. Leider ist dieser Wunsch nicht in Erfüllung gegangen. Ewald wurde am 4. Mai d. J. aus dieser Welt abgerufen. Die 3 Bände seiner biblischen Theologie sollten sein letztes wissenschaftliches Vermächtniß werden. Sie sind ein schönes Denkmal der unerschütterlichen Glaubensfreudigkeit, zu welcher sein Geist, zumal unter den Kämpfen der letzten 10 Jahre, herangereift ist, und werden denen um so theurer sein, welche für die Reinheit seines Strebens und den Muth seiner Ueberzeugung ein Verständniß hatten.

Handwörterbuch des biblischen Alterthums für gebildete Bibelleser.

Herausgegeben unter Mitwirkung von G. Baur, Weislag, Franz Delitzsch, Ebers, Herzberg, Ramphausen, Kleinert, Mühlau, Schlottmann, E. Schrader, Schürer u. A. von Dr. Ed. Aug. Nichmord. Prof. der Theol. in Halle a. S. Mit vielen Illustrationen, Plänen und Karten. Erste Lieferung. Bielefeld u. Leipzig, Velhagen u. Klasing 1875. Lex. = 8°. 96 Seiten.

Dieses biblische Handwörterbuch, zu dem der Plan vom Verleger gefaßt, vom Herausgeber gestaltet wurde, deckt sich seinem Stoffe nach ungefähr mit Winer's Realwörterbuch, sofern es wie dieses nur geschichtliche, archäologische und geographische, nicht aber biblisch-theologische und biblisch-kritische Dinge behandeln will. Es unterscheidet sich aber von diesem dadurch, daß es nicht für Theologen und

Gelahrte, sondern für den weiteren Kreis der Gebildeten bestimmt ist, „jedem deutschen gebildeten Bibelleser als ein dem jetzigen Stande unserer wissenschaftlichen Bibelforschung, wie den Bedürfnissen und Anforderungen unserer heutigen Bildung entsprechendes Nachschlagebuch“ dienen will, und berührt sich in dieser Abzweckung einerseits mit H. Zeller's biblischem Wörterbuch für das christliche Volk, andererseits mit dem von Schenkel redigirten Bibellerikon. Daß neben diesem ein ähnliches Werk möglich und nöthig befunden wurde, ist nicht auffallend. Das Bibellerikon hat eine gelehrtere Haltung und enthält eine Menge literarischer Nachweisungen, welche von dem Handwörterbuch fast gänzlich ausgeschlossen sind und indem im Bibellexikon zugleich der ganze Stoff der biblischen Glaubens- und Sittenlehre, sowie der biblischen Einleitungswissenschaft aufgenommen wurde, ist es zu 5 Bänden angeschwollen, während dieses Handwörterbuch bei knapperer Fassung und engerer Begrenzung in 60 Druckbogen vollständig werden soll. Die Hauptsache aber ist, daß das Bibellerikon theils in sich selbst sehr ungleichartig, theils einseitig gerathen ist. Während es nach seinem ursprünglichen Programm den sichern Ertrag der biblischen Wissenschaft in lexikalischer Form den Geistlichen und Gebildeten vermitteln sollte, haben einige Mitarbeiter vielfach nur ihre eigenen Ansichten, mit denen sie ganz oder fast allein stehen, darin niedergelegt, und sind viele der wichtigsten Artikel im Geiste der äußersten Linken des Protestantenvereins geschrieben, wodurch es an Gemeinnützigkeit für die ganze Kirche viel verloren hat. Es ist daher leicht erklärlich, daß demselben in dem Handwörterbuch sofort ein anderes Werk entgegengesetzt wurde, welches die Mängel und Einseitigkeiten von jenem vermeidend, zugleich durch kürzere Fassung und größere Gleichartigkeit in einem weiteren Kreise von Bibellesern Eingang finden könnte. Von Halle ausgehend repräsentirt es ungefähr den Standpunkt der dortigen Vermittlungstheologie, obgleich auch Männer wie Dr. Delitzsch einerseits und E. Schrader andererseits zu den Mitarbeitern zählen. Wie billig bei einem Werke dieser Art, ist überall der deutsche Bibeltext zu Grund gelegt; wo derselbe mit dem Urtext nicht stimmt, wird das, wenn nöthig, bemerkt, und das Bessere hergestellt. Durchaus ist es von dem Geist der Achtung und Liebe für die Bibel getragen. Kritische Beleuchtung des biblischen Erzählungstoffes scheint nicht beabsichtigt; von den Personen und Thatfachen der biblischen Geschichte werden einfach, nach dem Wortlaut des Textes, kurze Bilder oder Abriße gezeichnet, etwaige Differenzen der biblischen Berichterstattung eben nur angedeutet, am freiesten vom Herausgeber selbst, von Andern viel schüchterner und dann so viel möglich ausgeglichen. Für die einzelnen Gebiete der Alterthumskunde sind vom Herausgeber solche Männer herbeigezogen, welche in denselben selbständig gearbeitet haben, und keineswegs bloß Theologen: z. B. die auf die assyr.-babyl.-persischen Verhältnisse bezüglichen Artikel hat Schrader, die ägyptischen Ebers, die geschichtlich-geographischen Artikel für die griechische und römische Zeit theils Schürer, theils der Halle'sche Professor der Geschichte Herzberg, die wichtigeren Neutamentlichen Artikel Berthel, die botanischen der Professor Otto Delitzsch in Leipzig übernommen. Sonst haben in diesem ersten Heft außer dem Herausgeber selbst am häufigsten das Wort Kleinert für die israelitischen Könige und Propheten, Mühlau und Kaupisch für die geogr.-ethnographischen Dinge. Einzelne Beiträge geben Dr. Delitzsch, Kamphausen u. A. Ein Hauptvorzug dieses Wörterbuchs sind die vielen in den Text gedruckten, aus zuverlässigen Quellen geschöpften Bilder zur

Mustrirung der im Text erläuterten Dinge (Pflanzen, Thiere, Geräthe, Scenen, Münzen, Karten u. s. w.). Neue wissenschaftliche Forschungen kann man von einem derartigen Werke billiger Weise nicht erwarten; es genügt, wenn wie hier in der Regel mit Sachkunde und unter Benützung der jetzt besten Hülfsmittel die einzelnen Gegenstände behandelt werden, und einige Artikel, z. B. von Schrader und Delitzsch bieten doch auch aus dem eigenen Schatze der Verfasser manches Fehrrreiche. Die meisten Artikel sind sorgfältig und für ihren Zweck recht geschickt geschrieben, nicht am wenigsten die von Veridlag, obgleich gerade diese auch am meisten den Widerspruch herausfordern durch die Leichtigkeit, mit der über die kritischen Probleme weggegleitet wird, oder Differenzen der Quellen ausgeglichen werden. Wenn man z. B. einmal, wie uns recht dünkt, dem Johanneischen Bericht in Betreff des Todestages Jesu den Vorzug giebt, so muß man die synoptische Darstellung des Abendmahls doch wenigstens nicht (S. 5) durch die unhaltbare Annahme eines verfrühten (am 13 Nisan gefeierten) Passahmahles erklären wollen; ähnlichen Schlages ist (S. 63. 70) die Vereinigung von Joh. 1, 37—40 und Marc. 1, 16—18. Sonst gehen wir auf Einzelheiten nicht ein. Doch bemerken wir, daß Namenserkklärungen wie Jakteel = Gottesbut (S. 51), Aphek — fester Ort (S. 69) aus einem Buch, das nur Gesichertes und Nothwendiges geben will, besser weggelassen. Die Redaktion ist, wie von Riehm nicht anders zu erwarten, sorgfältig und umsichtig. Warum Apelles und Artemas ausgelassen sind, während manche andere, nicht wichtigere, Namen aufgenommen wurden, ist uns nicht ersichtlich. Ob das Werk einem dringenden Bedürfniß entgegenkam, können wir nicht sagen; nach unserem Wissen ist (in geradem Gegensatz gegen England) die Zahl der Gebildeten in Deutschland, welche ihre Bibel noch lesen, leider eine verschwindend kleine. Denjenigen Lesern aber, welche ein einfaches Verständniß des Bibelwortes erstreben, können wir das Werk als einen guten „Führer in der Welt des biblischen Alterthums“ empfehlen, und wünschen ihm darum guten Fortgang.

A. Dillmann.

Historische Theologie.

Schleiermacher's Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands. Von Albrecht Ritschl. Bonn, bei Ad. Marcus, 1874; 110 Seiten.

Dieser Essay steht mit dem (unten S. 343 ff. besprochenen) größeren Werke desselben Verfassers nicht außer Zusammenhang. Nachdem nämlich derselbe sein neues System dargelegt hat, womit er einen neuen Grund gelegt zu haben sich bewußt ist, setzt er sich mit dem bisherigen „Gesetzgeber“ der deutschen Theologie auseinander und erklärt sich darüber, weshalb von dem Inventar zwar Einiges (namentlich das Vermächtniß Schl.'s, welches in der Aufstellung des ethischen Grundlages der sittlichen Eigenthümlichkeit eingeschlossen sei, S. 93. 109), jedoch nur Weniges übernommen werden könne. Dies geschieht aber theilweise auf dem Wege einer neuen Construction der Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts, bei der einige Hauptstellen der Schl.'schen Reden zu Grunde gelegt werden und in der der Nachweis versucht wird, daß die meisten Krankheiten der heutigen

Theologie und Kirche irgendwie als theils beabsichtigte, theils unwillkürliche Wirkungen der Schl.'schen Impulse, namentlich seines ästhetischen, romantischen oder „musikalischen“ Religionsbegriffes zu begreifen seien, daß die modernen Lutheraner die eigentlichen Schleiermacherianer seien und daß (S. 90), aus Schl.'s Antriebe keine Besserung, sondern eine erhebliche Verschlimmerung der Zustände der Kirche hervorgegangen“ sei. Der Inhalt ergibt sich aus folgenden Capitelüberschriften: 1. die Ausgangspunkte und die allgemeinen Umrisse der Untersuchung der Religion; 2. die besonderen Bestimmungen über das Wesen der hebräischen und das der christlichen Religion; 3. der Unterschied der Religion von dem wissenschaftlichen Erkennen und dem sittlichen und künstlerischen Handeln; 4. die Religion als der Kunstsin für das Universum; 5. die Gottesidee und die pantheistische Weltanschauung; 6. die Unsterblichkeit im Vergleich mit der Ausbildung der persönlichen Eigenthümlichkeit; 7. die religiöse Gemeinschaft unter Leitung der Virtuosen der Religion; 8. der Zusammenhang der romantischen Auffassung der Religion mit Zinzendorf und die Schranke ihres Gesichtskreises; 9. die Einwirkung der Keden über die Religion auf die nachfolgende deutsche Theologie; 10. das Verhältniß des modernen Pietismus zu dem in den Keden aufgestellten Programm; 11. das Verhältniß der modernen hierarchischen Rechtgläubigkeit zu diesem Programm; 12. die Stellung von D. F. Strauß zu demselben Programm; 13. die Lockerung der Verbindung zwischen Staat und Kirche und ihre geschichtlichen Wirkungen; 14. Schluß. Die Schrift führt uns also schließlich in die gegenwärtige Phase modernster Zustände, von denen sich unsere Großväter nichts träumen ließen. Aber erinnert wird man dennoch durch den Tenor der von dem Herrn Verfasser angeschlagenen Polemik an die Zeit vor etwa 50 bis 60 Jahren, in der uns vielschlämmt der Klageluf von Kant hergekommener Theologen über den immer mehr vordringenden Schleiermacherianismus entgegenschlämmt, welcher damals allerdings gewöhnlich als Mystik oder Mysticismus, nicht, wie dies seitens des Verfassers geschieht, als Musik oder Musikalismus gekennzeichnet wurde, wozu noch kommt, daß man damals bei der Auseinanderlegung allerdings in der Regel nicht so viel Scharfsinn und Witz entfaltetete. „Er unterscheidet zwar zwischen einem edeln, wahrhaft christlichen und einem eigentlichen Mysticismus, fast aber unter letzterem Alles zusammen, was ihm für Schwärmerei, Schwelgen in dunkeln Gefühlen, Hintanlegung des Vernunftgebrauchs, Pietismus, aber auch mittelalterliche Romantik, trübe Mischung von Religion und Philosophie, Naturphilosophie und Hyperorthodoxie galt.“ Diese Worte, mit denen der vor Kurzem verstorbene Thomafius den Standpunkt seines Vaters charakterisirt (das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in d. luth. K. Bayerns, 1867, S. 314) und die dem (übrigens schon durch seinen Großvater auf Achtung des theolog. Kantianismus hingewiesenen) Referenten zufällig zur Hand sind, entsprechen zwar nicht durchweg, aber im Wesentlichen dem Standpunkt der vorliegenden Schrift. Schl.'s Beziehungen zum Pietismus, die Niemand leugnet, sind vom Verfasser im Allgemeinen fein und scharf skizzirt. Hingegen ist es ihm nicht gelungen, nachzuweisen, daß Schl. auch den Dogmatismus und Orthodoxyismus und gar den Hierarchismus der späteren Generation mit zu verantworten hat. Die Idee, „daß alles Endliche einer höheren Vermittelung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzubängen, und daß das Heil nur zu finden ist in der Erlösung, diese große Idee, welche Jesus darzustellen gekommen war und welche sich in

seiner Seele zu jener herrlichen Klarheit ausbildete, die das wahrhaft Göttliche in ihm ist" (Schl.'s Reden 291) ist nach Ritschl in Schl.'s Munde „nur ein der Schule angehöriger und zwar unvollständiger Ausdruck der Jesum bestimmenden Grundanschauung.“ Allerdings kommt nun in der angeführten Rede in der Umgebung der citirten Worte ein paar Mal der Ausdruck „Schule“ (Christi) vor, aber nicht in einem wirklich scholastischen Sinn, sondern so, daß dafür auch gesagt wird: „Jüngerschaft“, „die Seinigen“, „die ihm anhängen und seine Kirche bilden.“ Mit der von Jesu dargestellten Idee (der Erlösung) aber meint Schl., auch sofern er dieselbe als von dessen Person ablösbar bezeichnet, keineswegs eine abstracte, theoretische, verstandesmäßige Wahrheit oder ein Centraldogma. Bei Schl. hat dieser Ausdruck nicht dieselbe Bedeutung, wie bei den flachen Franzosen, die jeden Gedanken eine Idee nennen, sondern noch etwas von seiner platonischen Urbedeutung, in welche die Vorstellung einer künstlerischen Conception, eines ästhetischer Anschauung und Nachbildung zugänglichen Urbildes hineinspielt. Auch wir sprechen nicht nur von wissenschaftlichen Ideen, sondern auch von der Idee eines Kunstwerkes, eines bestimmten Cultus u. s. w. Ohne den Sinn seiner Worte wesentlich zu verändern, hätte Schl. auch sagen können: das Gefühl der Erlösung. Denn auch eine bestimmte Art zu fühlen kann Gattungsmerkmal einer besonderen religiösen Gemeinschaft sein. Nachher redet er ja auch von Jesu Kraft, „Religion aufzuregen“, nicht den Lehrsatz von der Erlösung zu überliefern; von „diesem Gefühl“; von der „Verwirklichung“ seiner Idee; von dem „Geist, woraus sich seine Religion in ihm und Andern entwickelte“; von seinem „Grundgefühl“; „von der ersten Erregung des höheren Sinnes“; von dem „Eindruck des Göttlichen“. Mit der „herrlichen Klarheit“ endlich, zu welcher die Erlösungsidee sich in Jesu Seele ausbildete, ist gleichfalls nicht ein göttlicher Zug seines Intellekts gemeint, vielmehr die abgeklärte, über noch wogende Kämpfe erhabene, einer spiegelglatten Seefläche vergleichbare göttliche Ruhe seiner permanenten religiösen, dem Erlösungsgefühl entsprechenden Stimmung. Auch in der Glaubenslehre Schl.'s figurirt die Erlösungsidee nicht als Schuldogma. Nicht als §. 1 der dogmatischen Formel des Christenthums, sondern als dasjenige, was dem ganzen Glaubensbewußtsein die eigenthümlich christliche „Farbe“, den eigenthümlich christlichen „Ton“ mittheile, erscheint sie dort (nach §. 10, 3). Und wenn ihr Kern ebendasselbst (§. 11, 2 u. 3) in die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Aufhebung derjenigen Gebundenheit gesetzt wird, welche in der nicht vorhandenen Leichtigkeit besteht, das Gottesbewußtsein in den Zusammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin festzuhalten, so nimmt sie sich nicht aus wie ein „nur der Schule angehöriger Ausdruck der christlichen Grundanschauung“. Selbst die Ansicht des Verfassers, daß in den Propheten des Alten Testaments die Erlösungsidee nur als allgemeine Wahrheit, die ihre Religion nicht umgestaltete, vorhanden war, ist nicht haltbar. Bloße Orthodoxe, Scholastiker oder Professoren der Dogmatik waren diese ja nicht, und wenn man daraus, daß es sogen. Christen giebt, die dogmatisch an die Erlösung durch Jesus glauben und doch das wahre Merkmal des Christenthums vermissen lassen, schließen will, daß die Erlösungsidee ein „unvollständiger“ Ausdruck der Sache ist, weil das persönliche Gefühl der Gotteskindschaft jenem Glauben abgeht, so fragt sich einerseits, ob die Erlösungsidee, deren Correlat schon dem Wortlaut nach negativ die Gebundenheit der Knechtschaft und mithin positiv (bei

Voraussetzung der Abhängigkeit von Gott) die Freiheit der Kindschafft ist, die Idee der Kindschafft nicht einschließt, und andererseits, ob die zum Erlösungsgefühl hinzugefügte Kindschafftsidee sich nicht auch, wenn man es darauf anlegt, allenfalls als bloße Schulformel fassen läßt. Nach Zibl. aber ist der Glaube „nichts Anderes, als die anfangende Erfahrung von der Stillung jenes geistigen Bedürfnisses“ (§. 14, 2). Was das dennoch vorhandene Bedürfniß der Vermittelung der Religion durch einen Zusammenhang von Vorstellungen und Begriffen anlangt, so durfte man anstatt der nicht ganz zureichenden Bemerkungen auf S. 55 wohl ein Eingehen auf die §§ 15—17 der Glaubenslehre erwarten, wo sich für Jedermann noch heute beachtenswerthe feine Distinctionen der dogmatischen Sätze und der Glaubenssätze, der rein innerlichen und der nach außen hin mittheilbaren Vorstellungen, des mimischen und des sprachlichen Ausdrucks, endlich der dichterischen, rednerischen und „darstellend belehrenden“ Form finden. Andere Mißverständnisse (nach der Uebersetzung des Ref.), z. B. das „von der factischen Annäherung an die natürliche Religion“ (S. 6), müssen hier übergangen werden (vergl. Lipsius, Schleiermacher's Reden über die Religion, in d. Jahrb. für protest. Theologie, 1875, I. u. II). Ich glaube, daß die Terminologie des Herrn Verfassers und die Schl.'s ziemlich disparat, daher auch nicht durchweg commensurabel sind, und daß daher gewisse nicht Jedermann einleuchtende Deutungen entstanden sind. Mit größerem Recht, als Schl., könnte man Hegel Schuld an dem Wiedererstarken des orthodoxen Intellectualismus beimessen. Repteren aber läßt der Verfasser auffallender Weise fast ganz aus dem Spiel, obgleich sich bis mindestens tief in die vierziger Jahre hinein in der radicalen und in der orthodoxen Theologie eine starke Nachwirkung Hegel's zeigt. Der einflußreiche Marheineke, Schl.'s Antipode, war neben Böckel das Haupt unter den theologischen Hegelianern der rechten Seite, während u. A. Strauß, von Schleiermacher nur oberflächlich berührt, die linke vertrat. Der Pantheist Hegel selbst empfand einerseits den Rißel des vornehmen Bewußtseins, über die Einfalt des frommen Glaubens ebenso wie über die Bornirtheit des rationalistischen Unglaubens hinaus zu sein; andererseits aber erchien es ihm verlockend, mit der durch die Romantik (nicht so sehr Schleiermacher's, als Schelling's) wieder erstarkten Kirchentehre in Frieden zu leben und dem zweifelsüchtigen Zeitalter wieder zum Glauben zu verhelfen. Er wurde nach der (geistigen) Revolution der Philosoph der Restauration, und seine Descendenz (ich meine die geistige) wirkt noch heute selbst in politischen Blättern der „conservativen“ Partei fort (vergl. A. Haym, Hegel und seine Zeit, 1857). Schleiermacher ist durch die Romantik überhaupt nur hindurchgegangen, nicht darin stecken geblieben; weit mehr gilt letzteres von den Schellingianern. Uebrigens soll anerkannt werden, daß auch die Kritik, welche Dr. K. an Schl. übt, nicht durchweg unbegründet und daß der ästhetische Religionsbegriff unzureichend ist. Referent hält zwar den historischen Grundgedanken der Abhandlung für unrichtig und glaubt, daß manche vom Verfasser constatirte Thatsachen in einen anderen Causalzusammenhang zu bringen sind. Aber gleichwohl empfiehlt er die durchweg originelle und pikante, jedoch von theologischem Ernst getragene Schrift zur Lectüre, weil sie im Einzelnen viel Interessantes und Freßliches enthält. Beachtung verdient unter Anderem der Abschnitt (13.) über die Schwankereien des heutigen Synodaleswesens, sowie über die

Richtseiten der Leitung der äußeren (die Rechtsordnung betreffenden) kirchlichen Angelegenheiten durch die Staatsgewalt.

Kiel.

F. Mißsch.

W. Weissenbach: Das Papias-Fragment bei Eusebius H. E. III 39, 3—4 eingehend exegetisch untersucht. (Wiesbaden, Meier 1874. VIII und 150 S.)

Weissenb. will das bekannte 2te Papias-Fragment rein exegetisch behandeln und die sich so ergebenden Daten nebst ihren unabwieslichen Consequenzen lediglich constatiren, „völlig unbestimmt“ darum, wie dieselben etwa für gewisse Fragen der N. Testamentlichen Einleitungswissenschaft sich verwerthen lassen. Er kommt dabei zu folgenden Hauptresultaten cf. S. 111 ff. 1. P. hat keinerlei schriftliche Quellen gehabt. 2. Die mündlichen Traditionen, die er verworthe, hat er nicht von solchen, die noch Augen- und Ohrenzeugen des Herrn gewesen, sondern von Apostelschülern, in specie den Presbytern unter denselben, die als „Gemeinde-älteste“ zu fassen sind. 3. Auf zwei Wegen hat P. die Presbytermittheilungen empfangen: direct, indem er noch selbst in der Jugend Schüler von solchen Presbytern gewesen — indirect, indem er sich über die Mittheilungen derjenigen, deren Schüler er nicht mehr gewesen, bei etwaigen begegnenden Schülern derselben erkundigte. Die Sätze *τὸ Ἀρχαῖος κτλ., ὅτε Ἀποστόλων* sind coordinirt und mit einander abhängig von *λόγους*, den Inhalt derselben bezeichnend. P. hat also nicht überhaupt nach den Mittheilungen der ihm unbekannten Presbyter gefragt, sondern nur danach, was sie ausgesagt a) darüber, was die Apostel gesagt, b) darüber was Aristion und der Gemeindevorsteher Johannes noch sagten. 4. P. hat die Apostel nicht mehr gekannt, also kann auch der Zebedäide Johannes nicht unter seinen Gewährsleuten gewesen sein. Genauere Beachtung des Satzes *τὸ Ἀρχαῖος . . ἦ ἡς ἑταῖρος* etc., wo bewußte Gruppeneintheilung nachzuweisen, ebenso bewußte Auswahl der Apostel, deren Namen genannt werden, und wo es also nicht Zufall ist, daß Joh. eine so untergeordnete Stellung einnimmt, zeigt ferner noch dies, daß der Apostel Joh. für das Bewußtsein des P. eine irgendwie hervorragende Bedeutung nicht gehabt haben kann. 5. Auf Grund der letzteren Bemerkung ist es unabwiesliche Consequenz, zu behaupten, daß P. schwerlich an den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels Joh. und an die johanneische Abfassung des vierten Evangeliums geglaubt habe. 6. Es gab einen vom Apostel unterschiedenen Presbyter Joh., der Autopste des Herrn gewesen, in der Jugend des P. noch lebte, und eine für Kleinasien bedeutende Perion gewesen sein muß.

Man muß der W'schen Schrift unter allen Umständen das nachrühmen, daß sie sich die Sache nicht leicht gemacht. Gründlichkeit, Sorgfalt, eingehende, ruhige Besprechung aller Hauptauffassungen zieren das Werk jedenfalls. Nicht minder Klarheit und Uebersichtlichkeit der Darstellung. Ref. seinerseits ist auch mit den meisten Resultaten einverstanden. Nur einige Male ist er von W. nicht überzeugt worden. So ist er z. B. im ersten der oben genannten Punkte wenigstens der Meinung, daß die W'sche These nicht so sicher richtig ist, als sie aufgestellt wird. Der Schlußsatz unseres Fragmentes, der W. seine Behauptung an die Hand giebt, schließt doch mit seinem *τοιοῦτος* an sich noch nicht aus, daß P. neben den allerdings höher geschätzten mündlichen Quellen doch immerhin auch noch schrift-

liche benutzt habe. Freilich müßte er diese nun im ersten Theile seiner Schrift verwerthet haben. Und wenn wir die Voraussetzung machen dürfen, daß im Allgemeinen ein Schriftsteller, der eine zweite Serie von Mittheilungen mit οὐκ ὁκνήσω δέ οὐ καὶ οργκατατάξαι introducirt, glauben wird, in der ersten Serie werthvollere Mittheilungen gemacht zu haben, so ist es allerdings unwahrscheinlich, daß P. in seinem ersten Theile sollte schriftliche Quellen verwerthet haben — aber unmöglich ist es doch wohl nicht. Bei dem geringen Umfange des Papiianischen Fragments scheint es mir wenigstens zu gewagt, möglichen, aus den Worten strift genau ableitbaren Schlüssen so viel zu vertrauen wie W. thut.

Ich füge folgendes Weitere bei. Unter der Voraussetzung, daß P. keine schriftlichen Quellen gehabt habe, nennt es W. eine höchste Wahrscheinlichkeit, daß das καὶ vor οὐα — dem die meisten Exegeten retrospective Beziehung in der Bedeutung „auch“ vindiciren — nicht diesen Sinn habe, sondern das erste Glied eines Correlationsatzes einführe, dessen zweites Glied durch das καὶ hinter εἰ δὲ ποῦ angekündigt werde. Indem nämlich P. hinter οργκατατάξαι τοὺς ἐρημῆταις hinzufügte διαβεβαιώμερος ἐπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν, sei er zu der weitern Bemerkung οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λόγονοις ἔχαιροι etc. veranlaßt worden und habe dann den vorher mit καὶ οὐα angesprochenen Satz liegen lassen, um den ergänzenden Gedanken in dem selbständigen Satze εἰ δὲ ποῦ καὶ nachzubringen. Dann wäre also von einem ersten, dem in unserm Fragmente signalisirten zweiten vorangehenden Theile des Papiianischen Werkes keine Rede mehr. Allein die ganze Argumentation ist doch nur gültig unter der Voraussetzung, daß ein erster Theil nur von schriftlichen Quellen gehandelt haben könne. Inzwischen hat nun aber Lipsius (in der Jenaer Literaturzeitung) gezeigt, wie man einen ersten Theil unseres Werkes statuiren, also auch dem καὶ vor οὐα die auf den ersten Anblick wohl jedem indicirt scheinende Bedeutung „auch“ belassen und dennoch der Annahme, daß es sich in jenem ersten Theile um schriftliche Traditionen gehandelt habe, enttrathen könne. Nämlich man kann annehmen, daß der erste Theil des P. eigene ἐρημῆται von λόγια κυριακὰ enthalten habe, denen im zweiten die ἐρημῆται der Presbyter hinzugefügt werden. Hier möchte ich also ein non liquet der Entscheidung zwischen E. u. W. statuiren.

Auch die W'sche Fassung der πρεσβύτεροι scheint mir disputabel. Zwar darin hat W. ohne allen Zweifel Recht, daß darunter nicht die Apostel gedacht, ja daß diese nicht einmal darunter mitbegriffen sein können, und das ist die Hauptsache. Daß ich daneben also W's positive Fassung nicht zweifellos finde, braucht uns nicht zu entzweien. W. hat nämlich nicht genügend beachtet, daß der Ausdruck οἱ πρεσβύτεροι „die Alten“ auch einen historisch gegebenen Sinn hat. πρεσβύτεροι hießen (wie Irenaeus zwar nicht erzwingt, aber an die Hand giebt) die zwei ersten Jahrhunderte hindurch diejenigen Generationen, die für die je betreffende Gegenwart sich als soviel der Gründungsepoche des Christenthums näher stehend darstellten, daß sie als besondere Autoritäten für Glaubensdinge, die noch vorwiegend nach der mündlichen Tradition normirt wurden, angesehen werden mußten. Und zwar wurden diese Generationen gedacht unter Ausschluß der Apostel, die eine eximirt Stellung für das Bewußtsein der Gemeinden einnahmen und eine Autoritätsinstanz besonderer Art bildeten. Für P. speciell stellt sich der Sinn für πρεσβύτεροι dann also so: „Die erste christliche Generation mit Ausschluß der Apostel“. Diese Fassung wird von den Einwendungen, die W. gegen die Fassung

des Ausdrucks *πρεσβύτεροι* als „die Alten“ macht, nicht getroffen. W. bekämpft immer nur den buchstäblichen allgemeinen, nicht den concret historischen Sinn dieser Fassung. Dagegen nun hat diese Fassung den Vorzug, daß dabei P. seine Gewährleute nicht wie bei W. nach einer für seinen Zweck nebensächlichen Qualität — ihrer kirchlichen Amtstellung — sondern nach ihrer allein entsprechenden — der relativ geringsten Entfernung von der Quelle des Glaubens — bezeichnet hat. Der Raum verbietet mir hier näher auf diesen Punkt einzugehen.

Am wenigsten ist Ref. mit W. einig über die Bedeutung, die der Apostel Johannes für P. gehabt habe. Die Beobachtung der bewußten Auswahl, der genannten Apostel und der Gruppeneintheilung derselben nach Maassgabe ihrer Wichtigkeit für P., wobei innerhalb jeder Gruppe das Alphabet die Reihenfolge bestimmt haben soll, will mir nicht scheinen. Zwar ich vermag W. nicht eigentlich zu widerlegen, aber ich glaube Mancher wird trotz der W.'schen Ausführungen den Eindruck nicht los werden, daß P. hier nur aus stilistischen Gründen Gruppen gebildet und dabei diejenigen Apostel namentlich genannt habe, die ihm gerade in den Sinn kamen. Ist aber auf diese Weise der Zufall hier thätig, so wage ich auch nicht, wie W. aus der Reihenfolge der Apostelnamen zu folgern, daß Joh. keinerlei Bedeutung vor den andern Aposteln für P. könne gehabt haben. Oder will man daraus, daß Joh. nicht dem Papias zuerst und zuoberst oder doch bald in den Sinn kam, folgern, daß er für P. keinerlei eigenartige Bedeutung gehabt haben könne? Aber ich fürchte, das heisst zuviel an diesen schwachen Strick hängen.

Zum Schlusse unterlasse ich nicht, noch einmal W.'s Werkchen jedem bestens zu empfehlen, der in der Lage ist, sich über unser Fragment orientiren zu müssen. Von allem Andern abgesehen, würde es jedenfalls auch noch als zuverlässiges Repertorium für die meisten und wichtigsten Auffassungen der Einzelheiten unseres Fragments dienen können, — und die Literatur über unser Fragment ist bekanntlich sehr reich und sehr zerstreut.

Göttingen.

J. Rattenbusch.

Systematische Theologie.

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, dargestellt von Albrecht Nitschl. Dritter Band: Die positive Entwicklung der Lehre. Bonn, bei Adolph Marcus, 1874. 598. Seiten.

Wer von den beiden ersten Bänden dieses mit urkräftiger Selbständigkeit entworfenen Werkes Kenntniss genommen hat, ist darauf vorbereitet, daß dasselbe am allerwenigsten in vorliegendem (allerdings auch noch in weitem Umfang, aber) nicht mehr wesentlich dogmenhistorischen oder biblisch-theologischen, sondern dogmatischen Haupt- und Schlußband die Grenzen einer sogenannten Monographie ängstlich eingehalten haben, vielmehr allen Wurzeln und der ganzen Verzweigung der im Titel bezeichneten Stammbegriffe geflüssentlich nachgegangen sein wird. In der That hat der Verf., ohne doch in seinen peripherischen Gängen irgendwo die Kühlung mit dem Centrum gänzlich zu verlieren, „nicht umhin gekonnt, einen fast vollständigen Entwurf der Dogmatik, dessen rückständige Glieder leicht ergänzt werden könnten, vorzulegen, um die Centrallehre

des evangelischen Christenthums als solche verständlich zu machen.“ Ja noch mehr: er setzt sich zugleich mit auswärtigen Großmächten, wie Philosophie und Naturwissenschaft, auseinander; er weist den Pessimismus und den Materialismus zurück, und den Folgerungen, die sich ihm aus seinen dogmatischen Prämissen für die Ethik ergeben, weiß er nicht selten auch eine unmittelbar ins frische Leben der Zeitgenossen einschneidende praktische und polemische Zuspitzung zu verleihen. Kurz es handelt sich nicht um eine Specialität, sondern um ein System, und nicht nur um ein System, sondern auch um die Darlegung einer offenbar zum Theil auf persönlichen Erfahrungen beruhenden eigenthümlichen praktischen Weltanschauung einer charaktervollen theologischen Individualität. Diese ganze Haltung macht aber das Buch für Alle, die mit dem Autor zu sympathisiren, sich in den ihm eigenthümlichen dialektischen Stil hineinzufinden und der mehr discursiven, als intuitiven Art seines Geistes Gerechtigkeit widerfahren zu lassen vermögen, zu einem besonders anziehenden.

Das Ganze beruht auf einem Complex verhältnißmäßig weniger und einfacher, aber gewichtvoller, scharf gefaßter und eigenthümlich verknüpfter (zum Theil übrigens etwas zu oft wiederholter) Grundgedanken. Die Rechtfertigung oder Sündenvergebung ist dem Vers., als der religiöse Ausdruck der im Christenthum möglichen specifischen Abhängigkeit der Menschen von Gott, die Aufnahme von Sündern in diejenige Gemeinschaft mit Gott, in welcher deren Heil verwirklicht und auf das ewige Leben hinausgeführt werden soll (73). Dieselbe ist, wie er eindringlich lehrt, den Individuen nur vermöge ihrer Zugehörigkeit zu der durch Christus begründeten religiösen Gemeinschaft zugänglich, welche jedoch nicht mit der Kirche als Rechtsordnung und Lehranstalt verwechselt werden dürfe. Ihr letzter Zweck sei die Verwirklichung der sittlichen Gottesherrschaft oder des Reiches Gottes, welches zugleich Gottes Selbstzweck sei, die sittliche Organisation der Menschheit durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe. Sie selbst wird jedoch als das religiöse Medium in diesem Proceß und — zwar als ein urtheilender Act Gottes gefaßt, aber als ein solcher, bei dem Gott nicht nach dem Schema des Rechtsbegriffs, sondern als liebender Vater wirksam sei. Stifter der Versöhnung ist Christus nicht als stellvertretender Dulder der von den Anderen verwirkten Strafe, sondern als der Offenbarer und Träger der göttlichen „Gnade und Treue“, welcher durch seinen Verusagesehorsam bis zum Tode für sich und die an ihn Gläubigen die Gemeinschaft mit dem Vater bewährt und sichert. Die Gotteskindschaft, die Frucht der erfolgreichen Rechtfertigung oder der Versöhnung, stellt sich aber der Welt gegenüber dar als Freiheit, deren Correlata nicht nur Sünde und Gesetz sind, näher als Weltbeherrschung oder in Gott ruhende Selbständigkeit der (das getheilte, unpersönliche, natürliche Dasein mit seinen Hemmnissen und Antrieben als schlechtthin werthvolles Ganzes für sich überbietenden) sittlichen Persönlichkeit.

So einfach dieses Gerüst erscheint, es birgt in sich eine Fülle von Combinationen, die der seitherigen Dogmatik fremd waren. Zunächst wird der Begriff „Reich Gottes“ von seiner pietistischen Verschwenkenheit, von seiner Einschränkung auf die moderne Heidenmission und innere Mission, von seiner katholischirenden Verwechselung mit der Kirche, von seiner dualistischen Deutung auf Weltverneinung oder Asectismus, endlich von seiner Extraterritorialität gegenüber dem eigentlichen christlichen Glaubenssystem befreit. Es wird demselben die Stelle

wieder eingeräumt, die ihm Christus selbst schon an der Schwelle seiner Selbstverkündigung und Selbstdarstellung verliehen hatte, die aber selbst von den Reformatoren in wichtigen Beziehungen verkannt worden sei, erst recht von dem Katholicismus des Mittelalters und von Augustinus, ja sogar von den Aposteln, welche den Begriff vorwiegend eschatologisch deuteten. Erläutert wird derselbe durch den Rückgang auf das N. T., die selbstverständliche, aber bisher meist nur von den biblischen Theologen, nicht von den Dogmatikern ernstlich als solche verwertete Quelle der genetischen Erklärung des N. T., jedoch mit dem Vorbehalt, daß die Gebundenheit des alttestamentlichen Ideals an nationalpolitische Hoffnungen, sowie an eine (nur erst momentan und sporadisch, noch nicht stetig und principieell durchbrochene) falsche Bestimmung des Verhältnisses zwischen Frömmigkeit und äußerem Wohlergehen zugleich den Abstand beider Testamente verrathe. Das Reich Gottes ziehe als sittliche Götterherrschaft auf die gemeinschaftlich von den Reichsgenossen anzustrebende Verwirklichung des höchsten Gutes in und über der Welt, es sei Schöpfungs- und Weltzweck, ja Gottes Selbstzweck, bedeute jedoch weder einen principieellen Eingriff in den Mechanismus und Organismus der physischen Weltgesetze, noch moralische (ascetische) Weltverneinung, sei vielmehr tragender absoluter Zweck und Grund der zwar als Vorstufen auch werthvollen, aber vor einseitiger Geltung zu bewahrenden einzelnen und endlichen Berufssphären, wie Familienleben, Staats- und Rechtsleben.

Als wesentliche Rüstung der Reichsgenossen für ihren mit Siegeszuversicht zu unternehmenden Kampf erscheint nun dem Verf. die aus der Sündenvergebung geborene christliche Freiheit, nicht nur von der Sündenmacht und dem Gesetz, sondern auch von der Welt, d. h. von der Rücksicht auf die Hemmnisse, die das natürliche und gesellige Leben mit sich führt, sowie von allen nicht sittlichen, sondern der sinnlichen Erscheinungswelt entstammenden Antrieben. Wie jene Fassung der christlichen Reichsidee, so findet der Verf. auch diese christliche Freiheitsidee unter den ethischen Cardinalbegriffen Kant's im Wesentlichen wieder, dort freilich ohne ihre specifisch religiösen Correlate. Während aber erstere in der Theologie der Reformatoren nicht klar hervorleuchte, sei letztere in classischer Weise schon in dem lateinischen Text der Schrift Luther's von der *libertas christiana* ausgeprägt gewesen, in der Gestalt des Vorsetzungs Glaubens auch in die Augsburger Confession (I, 20, § 24) eingedrungen, allmählich jedoch für die systematische Glaubenslehre so gut wie verloren gegangen. Nur in der classischen ascetischen Literatur und geistlichen Lieberpoeie habe sie sich in der Zeit des Interregnum scholasticum (zwischen der Reformationsepoche und dem 18. Jahrhundert) mit dem Rechtfertigungsglauben in lebendiger Verbindung erhalten. Die kirchlichen Dogmatiker hätten den Fehler begangen, den Kern der *libertas christiana*, der nach seiner positiven Seite wesentlich mit dem demüthigen, geduldigen und vertrauensvollen Vorsetzungs Glauben sich decke, als ein angeblich auch schon der natürlichen Theologie zugängliches Wahrheitsmoment geringzuschätzen, und das Rechtfertigungsdogma in seiner falschen Vorgegriffenheit von jenem ausgebildet. Daraus erkläre es sich, daß sodann die Aufklärungstheologie den entgegen gesetzten Fehler begangen, nämlich das Verständniß für den Rechtfertigungsglauben verloren und sich auf den abstracten Vorsetzungs Glauben geworfen habe. Diese Conception Mitschl's ist offenbar von erheblicher Tragweite, weil sie, wenn sie richtig ist, eine stichhaltige Beurtheilung der rationalistischen Frömmigkeit,

deren Anerkennung sich kein Unbefangener ganz entziehen kann und deren principielle Mangelhaftigkeit sich doch dem kirchlich positiven Christen immer wieder aufdrängt, wesentlich erleichtert.

Als ein drittes Moment, in dessen energischer Betonung eine Eigenthümlichkeit des in unserem Buche entwickelten Systems liegt, sei hier noch die organische Bedeutung des Lebens in der religiösen Gemeinde Christi hervorgehoben, welches im Unterschied von dem Individualismus der orthodoxen lutherischen Justificationslehre (vgl. Bd. I, p. 304. 345. 350 dieses Werkes) und im Anschluß an reformirte Vorbilder als wesentlicher Boden für die Heilzueignung hier wirklich dogmatisch wieder zu seinem Recht gelangt. Auch diese Seite findet Ritschl von Luther selbst in correcter Weise wahrgenommen, der ja im kleinen Katechismus hervorhebt, daß wesentlich nur innerhalb der Christenheit allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergeben würden. Unter den Neueren wird aber hier ausdrücklich auch einem Schleiermacher ein Verdienst zuerkannt, welcher ja wenigstens im Princip die Bedeutung der Gemeinschaft für alle Sphären des geistigen Lebens zuerst wieder ins Licht gestellt habe.

Was nun den Umfang und die Gliederung des in dem vorliegenden Bande verarbeiteten Stoffes anlangt, so werden in demselben zuerst der „Begriff“ und die „Relationen“, dann die „Voraussetzungen“ der Rechtfertigung erörtert. Es geschieht dies auf dem für den Leser nicht immer bequemen, jedoch vielleicht nicht ganz vermeidlichen Wege theilweise vorerst nur vorläufiger Lösung und Fragestellung. Hierauf folgt „der Beweis“, an den sich endlich die „Folgerungen“ anschließen. Am Schluß eines jeden der neun Capitel (Begr. u. Relat. 1—3; Voraussetz. 4—6; Bew. 7—8; Folg. 9) werden die betreffenden Ergebnisse in je drei Schlufthefen noch einmal kurz zusammengefaßt. Unter den Voraussetzungen erscheinen die Lehre von Gott (S. 170—285), von der Sünde (286—338) und von der Person sowie vom Lebenswerke Christi (339—421). Die „Folgerungen“ betreffen die „religiösen Functionen aus der Versöhnung mit Gott und die religiöse Ordnung des sittlichen Handelns“ (§ 62: die religiöse Weltbeherrschung nicht Weltverneinung; § 63: der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes; § 64: die Geduld; § 65: die Demuth; § 66: das Gebet; § 67: die christliche Vollkommenheit als die subjective Gewißheit der Versöhnung; § 68: das Handeln in dem sittlichen Berufe).

Die eigentliche Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre findet sich aber hauptsächlich im ersten (Begriff und Relationen nebst der subjectiven Seite der Rechtfertigung im Besondern darlegenden) und im dritten (den „Beweis“ enthaltenden) Abschnitt (S. 16—170. 422—536). Als der Ort, welchen der evangelische Begriff von der Rechtfertigung einnehme, wird die religiöse Seite des Christenthums bezeichnet. Sie gilt als religiöser Ausdruck specifischer Abhängigkeit von Gott. Allein auch abgesehen von dem Antrieb zur Erfüllung der eigentlich sittlichen Aufgabe, der darin liege, von welchem freilich die Rechtfertigung im Princip unabhängig sei, schließe die Anerkennung jener Abhängigkeit zugleich das Gefühl einer Selbständigkeit in sich, nämlich der positiven Freiheit von der Welt, der Erhabenheit über allen Schaden durch Welt und Leiden. Von der Sündenvergebung und der dadurch bedingten Zurückführung zu Gott wird die Rechtfertigung sachlich nicht unterschieden, obgleich der Rechtfertigungsbegriff von Paulus im Gegensatz gegen die phari-

fälsche Verschiebung des Begriffs der activen Gerechtigkeit gebildet sei, während der Ausdruck „Sündenvergebung“ sich direct auf die alttestamentliche Gedankenbildung stütze. Sie bedeute übrigens nicht: Anrechnung der activen Gerechtigkeit Christi für die Gläubigen, als wäre sie deren eigene, auch nicht ein Vergessen oder eigentliches Vernichten der Schuld, sondern ihr Sinn sei nur der, daß die Schuld nicht mehr als Hinderniß des gegenseitigen Verkehrs zwischen Gott und den Gläubigen gelten soll. Doch sei die Rechtfertigung „denkbar als Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins in der Beziehung, daß in dem letzteren der in der Sünde vollzogene und in der Schuld ausgedrückte Widerspruch gegen Gott als Mißtrauen fortwirkt und die moralische Getrenntheit von Gott herbeiführt“ (73). Der mit dem Schuldbegriff in naher Beziehung stehende Terminus „Versöhnung“, welcher in der Dogmatik gewöhnlich in Gemeinschaft mit dem der Erlösung im Locus von der objectiven Begründung des Heils im Unterschied von der Aneignung desselben behandelt wird, wird von Mitschl zwar nicht als bloßes Synonymum der Rechtfertigung betrachtet, vielmehr demselben ein größerer Umfang und gleichwohl eine größere Bestimmtheit beigelegt. Aber von jener Verhältnißbestimmung wird vollständig abgesehen. Der Begriff der Versöhnung drücke nämlich die in der Rechtfertigung oder Verzeihung jedesmal beabsichtigte Wirkung als wirklichen Erfolg aus, d. h. daß derjenige, welchem verziehen wird, auf das herzustellende Verhältniß eingeht. „Die Sünder werden durch den Begriff der Rechtfertigung lediglich passiv bestimmt, und in ihm ist keine Auskunft darüber enthalten, welchen Reiz die göttliche Verfügung auf dieselben ausübt. Hingegen ist es in dem Begriffe der Versöhnung ausgedrückt, daß diejenigen, welche bisher in activem Widerspruch gegen Gott begriffen waren, durch die Verzeihung in die zustimmende Richtung auf Gott, zunächst in die Uebereinstimmung mit seiner dabei gehegten Absicht verlegt worden sind. Unter diesem Gesichtspunkte ist darauf zu rechnen, daß die von Gott mit Erfolg ausgeübte Rechtfertigung in bestimmten Functionen der versöhnten Subjecte ihre Erscheinung und Erwiderung finde“ (66). Sofern also die Rechtfertigung als erfolgreich vorgestellt wird, „muß sie als Versöhnung gedacht werden, in der Art, daß zwar die Anlust an der in der Erinnerung bewahrten Sünde fort dauert, aber zugleich an die Stelle des Mißtrauens gegen Gott die positive Zustimmung des Willens zu Gott als dem höchsten Zwecke eintritt“ (74). Zwischen Rechtfertigung und Adoption bleibe aber nur der Abstand gültig, daß die Zulassung von Sündern zur Gemeinschaft mit Gott ungeachtet der Sünde, welche in der Sündenvergebung oder Rechtfertigung oder Versöhnung gedacht wird, dahin sich specialisire, daß das dadurch begründete Vertrauen zu Gott sich nach dem normalen Verhältnisse der Kinder zum Vater richte (84). Ist die Rechtfertigung eine solche Wirkung, in welcher Gott unter dem Attribut des Vaters erscheint, so fällt die Adoption zu Kindern Gottes mit ihr zusammen; und dieser Begriff modificirt jenen nur in der Hinsicht, daß der Verkehr, welcher den Sündern mit Gott eröffnet wird, so eng sein soll, wie der zwischen dem Haupte und den Gliedern einer Familie. Deshalb werden die Functionen, in welchen die Gläubigen ihre Rechtfertigung und Versöhnung betheiligen, zugleich als die Functionen der Gotteskindschaft begriffen (85). Am Begriffe der Adoption bewährt sich nun auch der synthetische Charakter des in der Rechtfertigung enthaltenen göttlichen Urtheils, welcher von den Pietisten verkannt wird, indem diese die sittliche Kraft

des Glaubens als den Gegenstand sehen, welchen Gott (analytisch) durch ein vorläufiges Urtheil auf den Werth bestimme, den die ausgeführte sittliche Handlungsweise haben würde. Die Rechtfertigung ist aber in Wahrheit zu denken als ein Entschluß oder Act des göttlichen Willens, und zumal ein schöpferischer Willensact Gottes kann nur in der Form eines synthetischen Urtheils vorgestellt werden. Ein schöpferischer Willensact ist nun die Rechtfertigung, und der Inhalt desselben ist die Veränderung des Verhältnisses der Sünder zu Gott durch göttliche Initiative. — Zwischen Pietisten und Orthodoxen war aber auch die der (selbst in unserer kurzen Uebersicht nicht ganz zu übergehenden) Wiedergeburt anzuweisende Stelle controvers. Man stritt namentlich darum, ob die Rechtfertigung oder die Wiedergeburt der übergeordnete Begriff sei, und Mitschl meint, im Grunde sei die Wiedergeburt „durch den h. Geist“ von Pietisten und auch Modernen sogar katholisirend als „stoffliche Veränderung“ des Gläubigen von selbständigem Werth verstanden worden (530 f.), der man dann die Rechtfertigung als sachgemäßes göttliches Urtheil folgen lasse. Eine gewisse Vorausstellung der Wiedergeburt finde sich aber auch bei (den orthodoxen) Baier, der die *regeneratio* als *donatio fidei* wenigstens logisch der *justificatio* vorausgehen lasse, sie freilich nicht als Mittheilung der „besondern Kräfte des Guthandelns“ fasse, sondern nur als Mittheilung der Fähigkeit *ad credendum* in *Christum vitamque adeo spirituales inchoandum*. Das allein Richtige hingegen sei, *regeneratio* zu nehmen = *justificatio*, *qua confertur jus. filios dei fieri* (nach einer von Baier aus Joh. 1, 12. 13 gebildeten, aber von ihm selbst nicht bevorzugten Formel). Der correctere Ausdruck für die Wiedergeburt des einzelnen Gläubigen sei übrigens „Neuzeugung“, und diese bedeute Begründung der Gotteheindenschaft durch das Gnadenurtheil Gottes; sachlich sei also auch die Wiedergeburt wiederum nicht von der Adepten verschieden, ebensowenig von der Versöhnung oder erfolgreichen Rechtfertigung.

Das künstliche Gebäude der orthodoxen Heißordnungslehre, deren Gliederung durch eine minutiöse Untercheidung und Registrirung aller möglichen biblischen Termini zu Stande gekommen ist, wird also hier gründlich zerstört und mit Recht. Scheint aber nach dem Wegfallen der übrigen Spreßen der Leiter wenigstens die Heiligung nebst den guten Werken als directe Frucht der Rechtfertigung auch fernerhin betrachtet werden zu müssen, so stellt Mitschl — und auch dies ist eine sehr bedeutungsvolle These — überhaupt in Abrede, daß die Zweckbeziehung der Rechtfertigung in der Heiligung oder in der Fähigkeit zu guten Werken bestehe; er findet dieselbe vielmehr im ewigen Leben, welches jedoch nicht ins Jenseits zu verweisen, vielmehr nicht nur mit Luther, sondern auch mit Paulus und Johannes (3. B. Röm. VIII, 10. 1 Joh. III, 14. 15; V, 11–13) bereits als Gegenstand der gegenwärtigen Erfahrung des Christen zu betrachten sei, indem es in den Erfahrungen der Freiheit oder der Herrschaft über die Welt, in der Unabhängigkeit des Selbstgefühls von den Hemmungen wie von den Antrieben der Naturursachen und der particularen Gesellschaftsreise gegenwärtig sei (469). Damit will er nicht leugnen, daß auch in ihrer evangelischenassung die Rechtfertigung oder Sündenergebung als eine Bedingung für die guten Werke und deren richtige Ausübung zu begreifen sei. Aber sie hat (a. a. T.) keine directe Abzweckung auf die Hervorrung des sittlich guten Handelns. Denn dieses findet sein Motiv an dem überweltlichen Endzweck des Reiches Gottes. Doch ist „die

Freiheit der sittlichen Gesinnung von statutarischem Gesetz, welche sich durch stete Erzeugung des Sittengesetzes in den besonderen Grundfäden und den einzelnen Pflichttheilen kundgibt, eine der religiösen Freiheit von der Welt gleichartige Function, in deren Ausübung ohne Rücksicht auf den Erfolg ebenfalls ewiges Leben erfahren wird; in dieser Beziehung also ist auch die Reife des sittlichen Handelns durch die Rechtfertigung oder Versöhnung bedingt". Seine persönliche Gewissheit der Versöhnung endlich „erlebt der Gläubige in der Ausübung des Vertrauens auf Gott in allen Tagen des Lebens, in der Erzeugung von Demuth und Geduld, auch so wie das Gebet diese inneren Thätigkeiten unterstützt" (598).

Mit derselben Gründlichkeit und demselben Scharfsinn wird, was die gewöhnlich sogen. objective Begründung des Heils betrifft, dargelegt, daß die Rechtfertigung auf Gott unter dem Attribut des Vaters zurückgeführt werden muß, nicht unter dem des Gesetzgebers und Richters (15 f.), daß Recht und Religion Bestimmungsgründe menschlicher Gemeinschaft von entgegengesetzter Art sind (225 f.), daß das Sittengesetz nicht in der Form des öffentlichen Rechts zu denken ist (217), daß die Annahme der doppelten Genugthuung Christi in der reformatorischen Schultheologie als Folgerung aus widerspruchsvollen Voraussetzungen in sich verworren ist (232), daß die Einführung der Grundanschauung Abälard's, „welche eigentlich die Ansicht des Apostels Johannes ist", in die Theologie des Protestantismus seit Töllner ein entschiedener Fortschritt gegen die Orthodoxie ist (411), daß aber allerdings die Sündenvergebung von Christus abzuleiten ist und zwar demgemäß, daß er als der Essentiarer Gottes durch sein gesamtes Handeln aus Liebe gegen die Menschen die Gnade und Treue Gottes zu deren Aufnahme in Gottes Gemeinschaft bewährt, und in der Absicht, eine Gemeinde der Kinder Gottes hervorzurufen, seine religiöse Treue gegen Gott durch die lückenlose Lösung seiner Berufsaufgabe bewährt, und durch seine Geduld in dem berufsmäßigen Leiden bewiesen hat, daß die Gemeinschaft mit Gott nicht erst durch das mit ihr zusammentreffende Glück in der Welt festgestellt wird (536).

Die Bedenken des Ref. richten sich weniger gegen diese in dem Werk vorgetragene Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre selbst, als gegen gewisse Momente, die dem eigentlichen Thema gegenüber eine vorwiegend peripherische Bedeutung haben, wie der Gottesbegriff, beziehungsweise die Christologie, der Religionsbegriff und die (nicht durchweg selbsterhellende) Ansicht über die Demonstrabilität der Dogmen, theilweise auch gegen die Art, wie der Verf. sich mit den exegetischen und biblisch-theologischen Instanzen abfindet. Zu den zu beanstandenden Momenten rechne ich nicht die auf den ersten Blick allerdings überraschende Verwendung des Vorlesungsglaubens als Exponenten des persönlichen Heilsstandes. Die betreffende Prämisse, daß wahrer Vorlesungsglaube erst eine Frucht der christlichen oder doch biblischen Gottes- und Weltanschauung sei und gewesen sei, wird sich behaupten lassen, wenn man nicht auch an sporadisches Vorhandensein desselben und an philosophisch vermittelte Glaubenssätze denkt, sondern nur das wirklich in den religiösen Gemeinglauben tiefer Eingedrungene in Anschlag bringt. Allerdings braucht man nicht zu denjenigen zu gehören, welche Christentum und Etheismus confundiren, um einzuräumen, daß z. B. in Seneca's Schrift de

providentia manche Gedanken sich sehr nahe mit den betreffenden biblisch-christlichen berühren. *)

Aber volksthümlich ist der religiöse Vorsehungsglaube allerdings innerhalb des Heidenthums nicht geworden. Er ist andererseits religiös werthvoller, als das Bekennen von Dogmen, und der Satz der Augustana (l. c.), daß Qui seipsum per Christum habere propitium patrem, is . . . seipsum ei curae esse, läßt sich innerhalb der Christenheit wirklich auch umkehren. Die noch heute übliche Geringschätzung des Vorsehungsglaubens auch in seinen tiefsten und wahrsten Erscheinungen von Seiten der Hochkirchlichen ist unberechtigt, und wenn man orthodoxe Stimmen darüber klagen hörte, daß unsere verwundeten und sterbenden Soldaten im letzten großen Kriege größtentheils es zwar an einem entschiedenen Vorsehungsglauben nicht hätten fehlen lassen, wohl aber am Bekennen des eigentlichen Kirchenglaubens, so war das nach mehr als einer Seite hin lehrreich; es erinnert an die Hengstenberg'sche Verachtung des Befehl: du: deine: Wege: Christenthums (s. Ritschl S. 587, Note). Was nun aber den Gottesbegriff anlangt, so liegt gewiß kein Grund vor, dem System des Verf. gegenüber die seither oft gehörte Mahnung zu wiederholen, welche auf eine wahrhaft ethische Fassung dringt; und, daß er Gott und Welt unablässig als Correlata behandelt, finden wir ganz in der Ordnung. Wohl aber kann man in diesem System eine ausreichende Anerkennung der doch auch wesentlichen metaphysischen Seite vermissen. Die Absolutheit und Unendlichkeit der göttlichen Zeinsform tritt zu sehr in den Hintergrund, wenn aus Abneigung gegen den „Arcopagitismus“ der Kirchenlehre und gegen die speculative Theologie überhaupt fast allenthalben nur die Seite in Gott hervorgehoben wird, welche communicabel ist und Substrat auch unserer Vergottung werden kann, nämlich die Liebe. Geflüstert wird darauf hingewiesen, daß „das Schema der Zeit für Gott keine Geltung hat“ (101), ferner auf Gottes „Besonderheit“ (237) und darauf, daß Gott „fühlt“ (281), aber nicht in dem Grade auf das Gegengewicht der Unbedingtheit, der auch physischen Macht, der Unabhängigkeit und Transcendenz. Man wird dem Verf. nicht verwerfen wollen, daß er auf Grund seiner präcisen Gotteslehre mit dem Arianer Arius behaupte, er kenne Gott so gut wie sich selbst, oder daß er mit Eunomius die Theologie als Technologie hinstelle; indessen ein maagloser Widerwille gegen alle Mystik und gegen das Incommensurable des absoluten Wesens verstößt leicht gegen das Wort von dem *γὰρ ἀπόκρυφον* und von dem, *ὅτι ἰδὲν οὐδέ τις ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται*, welches sogar beweist, daß es wenigstens an Berührungspunkten des „arcopagitischen“ und des neutestamentlichen Gottesbegriffs nicht fehlt, ohne deren Vorhandensein der Arcopagit seine Combination des letzteren mit dem neuplatonischen gar nicht gewagt haben würde. — Durch jenes Betonen des Communicabeln in Gott wird nun allerdings die Ver-

*) Cf. Sen. de provid. c. 2: „Vir fortis est omnibus externis potentior; nec hoc dico: non sentit illa, sed vincit. Omnia adversa exercitationes putat. Patrium habet deus adversus bonos viros animus“. C. 6: „Nihil egor, nihil patior invitus, nec servio deo, sed assentio. Utatur, ut vult, suis natura corporibus: nos laeti ad omnia et fortes cogitemus, nihil perire de nostro“. Die Geduld wird sehr betont, und in der Form der modestia erscheint sogar die Demuth.

einbarung der Gottheit Christi mit dessen geschichtlicher und menschlicher Erscheinung erleichtert; aber es fragt sich, ob nicht der Begriff der Gottessohnschaft ein correcterer Ausdruck des von aller Theologumenis zu unterscheidenden neutestamentlichen Gemeinglaubens von der specifischen Würde Christi ist, als das Attribut einer Gottheit, die doch für die geschichtliche Erscheinung nur bestehen soll „in der Gnade und Treue in der Durchführung des Lebensberufes und in der Erhabenheit der geistigen Selbstbestimmung über die particularen und natürlichen Motive, welche die Welt darbietet“ (404), und mit der die Präexistenz nicht verbunden sein soll. Beiläufig sei hier bemerkt, daß die Behauptung (409), die Ausgenommenheit vom Werden werde Christo auch durch die Kirchenlehre abgesprochen, unrichtig ist. Nicht nur hebt Augustinus die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater dadurch auf, daß er die Abhängigkeit beider Personen zu einer gegenseitigen macht, sondern es heißt auch im Athanasianum (nicht bloß im zeitlichen Sinn): *In hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus*; und z. B. Quenstedt sagt: *Generatio aeterna excludit dependentiam* (I. 385), ferner: *Liberanda est generatio divina a dependentia generati a generante*. . . . *Hic revera generatur, quod jam reipsa est*, er schließt also auch vom Sohn die „Form des Werdens“ aus. Was aber die Präexistenz betrifft, so ist zu bezweifeln, daß der Verf., welcher das Johannesevangelium für ächt hält, mit der Bemerkung, der Ausspruch Joh. 8, 58 sei „wahrscheinlich nicht ganz verständlich, und das Wort sei gesprochen, um eine Discussion abzuschneiden“, irgend Jemanden überzeugen wird. Der Satz ferner, daß die Präexistenzvorstellung keine religiöse Verstellung sei, weil in ihr Christus uns nicht offenkundig sei, involvirt einen Grundsatz, der mit demselben Recht auf die Postexistenz angewendet werden könnte, die der Verf. doch nicht wegdeuten will. Ebenso bekundet Ref., die Beziehung von Jes. 52, 53 in der Weise Ritschl's auf ein Glied des Königsgeschlechts (II, 63) für unmöglich zu halten. Ein Mitglied des Königsgeschlechts, welches der Träger solcher Prädicate werden konnte, müßte trotz der relativen Spärlichkeit unserer Nachrichten historisch bekannt und von dem Propheten, wenn auch nicht genannt, doch kenntlich gemacht sein. Auch gegen die Deutung von Mc. 10, 45 Matth. 20, 28, gegen die Behauptung, daß Röm. 2, 6 Paulus nicht seine Meinung ausspreche, sondern seinen jüdisch gebildeten Lesern gegenüber *ex concessis argumentire* (II, 155), endlich gegen die Uebersetzung von *alibi* Joh. 1, 14 durch „Treue“ und andere exegetische Resultate hegt Ref. Bedenken. Was die Psychologie des Religionsbegriffs anlangt, so ist dieselbe nicht vollständig durchsichtig, was vielleicht theilweise damit zusammenhängt, daß der Verf. die dem Ref. nicht einleuchtende Meinung hegt, psychologische Untersuchungen der Religion könnten nur an das einzelne Subject geknüpft werden. S. 371 wird in anderem Zusammenhang der richtige allgemeine Kanon aufgestellt, daß „der Begriff die Form der Einheit haben muß“. Demgemäß wird S. 16 die Religion definiert als „gemeinsame Anerkennung der Abhängigkeit der Menschen von Gott“. Es darf gefragt werden, ob diese Anerkennung principaliter ein gemeinsames Fürwahrhalten mit dem Verstande oder eine Function des unmittelbaren Selbstbewußtseins oder ein Willensact ist. S. 171 erfahren wir nun, daß die Religion subjectiv in „Weltanschauung, Gefühlsregung und Willenstrieb“ besteht. Also die Functionen des Vorstellens, Fühlens und Willens werden coordinirt, die Religion soll auch nicht im Princip auf eine der elementaren

geistigen Functionen zurückgeführt werden können. Robin gehört nun die „Anerkennung“, jene Anerkennung, die (S. 16) auch eine „Anschauung“ oder ein „Urtheil“ über unser Verhältniß zur Welt einschließt und eine dem entsprechende „Stimmung“, welche Stimmung jedoch wiederum kein Gefühl sein soll. S. 185 wird ferner die „Einbildung“ als berechtigtes religiöses Organ eingeführt. S. 549 wird urgirt, daß der Vorhebungsglaube durch „undeutliche Vorstellungen“ getragen wird, und dieser Begriff wird als ein psychologisches Analogon dessen beschrieben, was (wie Ref. annimmt) Schleiermacher als unmittelbares Selbstbewußtsein bezeichnen würde. S. 525 wird der religiöse Glaube mit Calvin als eine Function *cordis magis quam cerebri et affectus magis quam intelligentiae* bezeichnet (wodurch das behauptete Gleichgewicht der Functionen in Frage gestellt wird), als eine Erkenntniß, für deren allgemeine Geltung „auch“ das Selbstgefühl durch die Erregung des Affects eintritt. Endlich S. 581 hören wir, daß die eigenthümlichste Gotteserkenntniß, Weltanschauung und Selbstbeurtheilung mehr in Gefühlsstimmungen als Verstandesreflexionen verläuft, und S. 539 wird die religiöse Weltanschauung, die vorher (171) dem Gebiete der objectiven Vorstellung zugewiesen war, als subjective „Gewißheit, daß man Gegenstand der Fürsorge Gottes ist“, charakterisirt. Ref. gesteht, daß es ihm einstweilen nicht gelungen ist, hieraus eine deutliche Vorstellung von der Stellung des Verf. zu dem fraglichen psychologischen Problem zu gewinnen. Im Ganzen hat er aber den Eindruck, als ob es dem Verf. in diesem Punkte in concreto und in praxi noch nicht so geglückt wäre, den Schleiermacherianismus auszuschneiden, wie in abstracto und in thesi.

Ein großer Leserkreis ist dem bedeutenden Werke, gegenüber dessen außerordentlichen Reichthum an neuen fruchtbaren Gesichtspunkten Ref. schließlich die nur relative Vollständigkeit seines Berichtes gern eingesteht, von vornherein gewiß, und man müßte sich darüber wundern, daß dasselbe nicht schon jetzt mehr Aufsehen erregt hat, wenn man nicht wüßte, daß die am heftigsten angegriffene Partei die Mahnung *γινώσκει οὐκ ἔστιν ἡ γνώσις ὡς οἱ ὁφείλει* zuweilen etwas einseitig anwendet. Aber todtstschweigen wird sich das Buch auf die Dauer nicht lassen. Für eine zweite Ausgabe, die übrigens vielleicht ohne Schaden etwas kürzer gefaßt werden könnte, als die vorliegende, erbittet Referent Namens des theologischen Publicums die Hinzufügung eines genauen Index, welcher, wenn auch nicht den inneren Werth, doch die äußere Brauchbarkeit noch erheblich steigern könnte.

Kiel.

J. Riisch.

Zur Erinnerung
an
Dr. Christian Palmer.
Von
C. Weizsäcker.

Unter den Herausgebern der Jahrbücher fehlt auf dem gegenwärtigen Hest zum erstenmale der Name Palmer's, welcher sie mit begründet hat und bisher ein treuer Mitarbeiter durch Rath und persönliche Leistung gewesen ist. Wie wir vor vier Jahren dem verewigten Liebner ein Wort der Erinnerung gewidmet haben, so möge dies auch jetzt im gleichen Sinne des Dankes und der Liebe geschehen, welcher das Bild des Hingegangenen unvergesslich bleiben wird. Der Unterzeichnete folgt dabei dem Wunsche der Redaction um so williger, als er dem engeren Kreise derjenigen angehörte, welche ihm seit Jahren in der Gemeinschaft des Berufes und vertraulichem Umgange nahe gestanden sind und ihn als den Ihrigen betrauern. Weder ein vollständiger Lebensabriß noch ein umfassender Bericht über seine Thätigkeit ist dabei beabsichtigt. Wir wollen nur ein Blatt der Erinnerung zu anderen legen. Haben wir doch die Gewißheit, daß wir innerhalb der deutschen Theologie der Gegenwart nirgends von ihm als von einem Unbekannten reden. So Vielen ward er im Laufe der Jahre persönlich bekannt, und das geschriebene Wort hat ihn überall eingeführt. Die nachstehenden Lebensnotizen mögen nur dem allgemeinsten Bedürfnisse entsprechen.

Palmer hat sein ganzes Leben in seinem engeren Württembergischen Vaterlande zugebracht, und sein Berufsleben war ganz dem Dienste der Württembergischen Kirche gewidmet. Geboren 1811 am 27. Januar hat er die Berufsausbildung erst im sogenannten niederen Seminar

oder Kloster Schönthal vom 14. bis 18. Lebensjahre, dann im theologischen Seminar oder Stift zu Tübingen 1828—33 erhalten, wirkte von 1836 an am letzteren als Repetent, wurde dann 1839 Diaconus in Marbach und bekleidete in den Jahren 1843—52 nacheinander aufsteigend die geistlichen Stellen an der Stiftskirche in Tübingen; im Jahre 1852 wurde er nach dem Tode Schmid's als Professor der praktischen Theologie in die theologische Facultät hier berufen und hat als solcher gewirkt bis zu seinem am 29. Mai dieses Jahres erfolgten Tode. Sein Lehrberuf umfaßte sämtliche Fächer der praktischen Theologie, auch Pädagogik, Kirchenrecht, kirchliche Musik, ferner christliche Moral, Neutestamentliche Exegese, endlich Geschichte der Secten in Württemberg. Schon in der Zeit, als er noch im praktischen Amte stand, eröffnete er eine überaus fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit. Wir heben aus derselben hervor seine: Evangelische Homiletik 1842, Katechetik 1844, Pädagogik 1852, Pastoraltheologie 1860, Moral des Christenthums 1864, Hymnologie 1865. Hiezu kommen Predigtsammlungen, darunter die evangelischen Casualreden, zuletzt die Predigten aus neuerer Zeit 1874, populäre Vorträge unter dem Titel: Geistliches und Weltliches 1873, zahlreiche Arbeiten in Herzogs theol. Realencyklopädie, ebenso in der von ihm mit herausgegebenen pädagogischen Encyklopädie u. a. m.

Schon die Zahl seiner literarischen Leistungen, wie die seiner Vorlesungen zeigt uns den ungemein fleißigen Mann. Und nie hat er dabei irgend einen Theil der Berufsarbeit zu kurz kommen lassen. So ausgedehnt diese war, so sorgfältig ist er allem Einzelnen nachgekommen, hat sich namentlich in der Leitung des homiletischen und katechetischen Institutes jedem Schüler gewidmet, als wäre er nur für ihn da, hat alle und jede Pflichten des akademischen Amtes, auch in der Verwaltung der Universität gewissenhaft erfüllt, niemals gefehlt, wo es die öffentliche Vertretung dieses Amtes in Rede und Schrift galt, war daneben ein eifriger Prediger, hat sich ebenso in Werken der thätigen Nächstenliebe, wie in der Arbeit für allgemeine Bildung durch Vorträge in weiteren Kreisen und für religiöse Erkenntniß durch Erbauungstunden unermüdlich bewiesen. Was er in dieser Fülle und Ausdehnung geleistet, ward ihm allerdings erleichtert durch außerordentliche Begabung, durch die ungewöhnliche Leichtigkeit des Hervorbringens in Wort und Schrift, wie sie sich ja überall in dem bequemen Flusse der Darstellung, welcher Gedanken und Bilder von allen Seiten zuströmen, erkennen läßt. Aber diese Eigenschaft hat es

nicht allein gethan, sondern in erster Linie war es ein unverdrossener Arbeitsdrang, der keine Weichheit gegen sich selbst kannte, niemals Gründe der Entschuldigung suchte, dem jeder Egoismus fremd war; darum war er überall auf dem Platze. Nichts war seinen pastoralen und gelehrten Gewohnheiten, seiner häuslich-bürgerlichen Denk- und Lebensweise fremder, als das Feld der politischen Thätigkeit. Nachdem er aber erkannt hatte, daß die deutsche Einheit wirklich in Sicht stand, und es sich um eine heilige Sache handle, da entzog er sich auch im Jahre 1870 nicht, als man von ihm als einem Manne öffentlichen Vertrauens begehrte, daß er als Landtagsabgeordneter diese Sache entscheiden helfe. Ebenso hatte er 1869 an der evangelischen Landes-synode willig und in rühmlicher Weise als Vicepräsident derselben Theil genommen, so wenig er zu denjenigen gehörte, welche von Ausbildung der Verfassung und Gesetzgebung alles Heil der Kirche erwarteten. Eine Thätigkeit geht aber neben diesem Allem her, die wohl manchmal die Arbeit vermehrte, aber gewiß im Ganzen alle Last ausglich und die Kraft in stiller Befriedigung sammeln half, die Ausübung und das Studium der Musik, in deren Verständniß er Meister war.

Jede persönliche Begegnung mit dem Verewigten konnte nur die Gewißheit geben, daß man es hier mit einem Charakter zu thun habe, der völlig klar und faltenlos vor Augen lag. Denn er war harmlos und im besten Sinne kindlich offen. Ebenso mußte man fühlen, daß man es nicht mit gewöhnlicher Freundlichkeit, sondern mit wahrer Güte und edlem Sinne zu thun hatte. So war denn auch sein Verhalten den Menschen gegenüber entgegenkommend, mild, überall von den Grundsätzen der Gerechtigkeit nicht nur, sondern der Billigkeit geleitet. Wo der zarte Sinn verletzt wurde, zog er sich auch wohl scheu in sich zurück. Aber Weichheit kannte er doch auch auf diesem Boden nicht. Allen gemeinen, unlauteren, innerlich unwahren Wesen selbst fremd, hatte er dafür ein scharfes Auge und ein unbestechliches Urtheil. Persönliche Rücksichten haben weder dieses Urtheil getrübt, noch seine Kundgebung gehemmt. Der milde Mann führte dann auch das zweischneidige Wort, und immer war er ungeblendet auf der richtigen Seite, wohin ihn die Grundsätze stellten. Verlezen wollte er nie; wenn er aber nicht verletzt hat, so hat ihm dazu nur die Unbefangenheit geholfen, mit welcher er seinem sittlichen Gefühle folgte. Auch das Lächerliche des Scheines und der Uebertriebenheit hat er überall empfunden und mit heiterem Gleichmuth oder auch einer durch Humor getragenen Unlust gezeichnet.

Was ein solcher Mann als Theologe sein und wie er wirken mußte, liegt auf der Hand. Nach allen Seiten empfänglich, hinnehmend, wo ihm irgend Leben und Geist entgegenkam, sammelnd, aufnehmend ohne alles Vorurtheil, hat er ebenso unerbittlich alles Wortmachen, Formeltreiben, alle Hohlheit von der einen wie von der anderen Seite von sich gewiesen. So steht er gerade durch die Vereinigung dieser beiden Eigenschaften, die ungemeine Receptivität und die praktische Gesundheit des Urtheils als eine individuell ausgeprägte, unvergessliche Erscheinung vor uns. Wenn die Liebe zur Wahrheit und die Hingebung an die Sache einen Theologen macht, so verdient er diesen Namen.

Palmer ist vielfach ein „Vermittlungstheologe“ genannt worden; er hat diesen Namen selbst auch gar nicht abgelehnt, wenn darunter verstanden sei, daß man evangelischen Glauben mit Wissenschaft und Bildung vereinbar halte und zu vereinigen strebe. Hatte er doch studirt an der hiesigen Facultät unter Steudel, Kern, Baur, Schmid, und von allen gelernt. War er doch eingetreten mit Dehler in die Facultät neben Baur, Beck, Landerer, und war allen treuer College und Freund geworden. Und hat er doch die Genossenschaft einer Partei weder gesucht noch erlangt. Ebenso hat man mit Grund gesagt, daß er ganz besonders und augenfällig die Eigenart Württembergischer Theologie darstelle, beruhend auf der Grundlage eines festen positiven Glaubens und Glaubenslebens im Volke, abgeneigt den Formen und der Formel, in Sachen der Kirche realistisch, in der Theologie weitherzig und duldsam. Auch dies ist von ihm selbst anerkannt, und das Gefühl, wie sehr er mit allen Wurzeln in diesem heimischen Boden festhänge, hat ihn wohl auch bestimmt, in verschiedenen Zeiten verschiedene und verlockende Anerbietungen anderwärtigen Berufes abzulehnen. Aber seine individuelle Gestalt als Theologe ist damit doch noch nicht gezeichnet. Sie ist nicht so ganz leicht zu erkennen, eben weil er so vielerlei theologische Bildungselemente in sich aufgenommen und reichlich verarbeitet hat. Sodann auch weil er beinahe ganz auf dem Boden der praktischen Theologie arbeitete und den principiellen Erörterungen fern stand. Aber sie ist doch vorhanden. Und er ist auch auf diesem Gebiete keineswegs bloß der Vertreter der Milde und des weichen Eklekticismus, er nimmt vielmehr von Anfang bis zu Ende einen bestimmten, in aller Unbefangenheit kundgegebenen und festgehaltenen Standpunkt ein.

Palmer's wissenschaftliche Leistungen haben zunächst allerdings ihr

Gepräge und ihre Grenze darin, daß er durch und durch praktischer Theologe bleibt und jederzeit unter diesem Gesichtspunkte arbeitet. Im Übrigen dürfen wir ihn ohne weiteres als einen späten Schüler der älteren Tübinger Schule, des Tübinger Supernaturalismus bezeichnen. Dies ist der feste Faden seines theologischen Gedankenganges, so viel neuere Theologie auch in diesen eingewoben ist.

Für eine kurze Beleuchtung dieser Stellung dient es wohl am besten, und mag zugleich den Dank, welchen wir ihm gerade an diesem Orte schulden, ausdrücken, wenn wir mit Beiseitelassung alles Anderen von seinen zahlreichen größeren Arbeiten in diesen Jahrbüchern ausgehen.

Palmer hat in den ersten Jahrgang unserer Zeitschrift eine Abhandlung geliefert: Zur praktischen Theologie. Andeutungen in Betreff ihres Verhältnisses zur gesamten theologischen Wissenschaft, namentlich zur Ethik, und in Betreff ihrer inneren Gliederung, 1856, S. 301 ff. Der Zweck dieser Arbeit ist ein methodologischer. Die Ethik oder Moral einerseits und die praktische Theologie andererseits bilden ein Ganzes, mit der Aufgabe, darzustellen, was durch das Christenthum in der Menschheit werden soll, und zwar mit der Theilung, daß die Ethik es mit dem Einzelnen, der Person zu thun hat, die praktische Theologie mit der Gesamtheit, der Kirche. Auf Grund dieser Begriffsbestimmung wird dann eine geistvolle Gliederung des Inhaltes der praktischen Theologie gegeben, deren Absicht ist, den einzelnen Zweigen statt ihres technischen einen wissenschaftlichen Charakter in der einheitlichen Beziehung auf eine Idee zu geben. Der ganze Complex aber dieser Wissenschaften, der Moral und der sogenannten praktischen Theologie, bildet den zweiten Theil der theologischen Wissenschaft; ihm geht als erster Theil die theoretische oder dogmatische Theologie voraus. Hat es jene zu thun mit Allem, was erst verwirklicht werden soll, so beschäftigt sich diese mit den Thatfachen der Offenbarung, wie sie als solche feststehen und zugleich der denkenden Betrachtung als göttliche Nothwendigkeit erscheinen. Diese ganze Theilung ist ja recht deutlich vom Standpunkte des eigenen Berufes aus gemacht. Für diesen ist die theoretische Theologie eine Summe von Voraussetzungen, „der göttliche Gedanke, der sich in der Thatfache realisirt hat“, und Palmer konnte mit Fug und Recht dort von sich gegenüber der Vilmar'schen Prätension einer Theologie der Thatfache sagen, daß auch er eine Theologie der Thatfachen und nicht bloß

der Rhetorik habe, ja in besserem Sinne als sie dort verkündet werde. Wie sehr ihm der Inhalt der Dogmatik diesen Charakter der feststehenden Voraussetzung hat, zeigen die Bemerkungen über die Eschatologie S. 330 f., auf welche eben diese Kategorie der Thatsache nicht passen wollte. Da sagt er: Den jüdischen Schriftgelehrten kann es nicht gelingen, vor der Erscheinung Christi aus den Weissagungen des Alten Testaments allein ein Bild des Messias zu construiren, das auch nach der Erscheinung als ein genaues Portrait hätte anerkannt werden können; dagegen mußte hernach jeder, der sehen wollte, in Christi Person und Werk die Alttestamentliche Weissagung erfüllt sehen. Ganz ebenso verhalte es sich mit unserer jetzigen Erkenntniß der Zukunft und Vollendung des Reiches Gottes nach den biblischen Andeutungen und der dereinstigen Erfüllung, worüber uns klar und unzweifelhaft sei, daß sie uns auch rückwärts die Weissagung als eine vollkommen wahre und in sich harmonische erkennen lassen werde. Ueberhaupt aber beweist jede Zeile, daß es sich für ihn bei dieser dogmatischen Voraussetzung nicht um die Thatsache des Bewußtseins, sondern um die Summe von geschichtlichen Thatsachen handelt, daß er nicht auf dem Boden der modernen, sondern der supranaturalistischen Theologie steht. Aber auch von einer anderen Seite läßt sich dies beweisen, wenn wir nämlich sehen, wie er in seinem encyclopädischen Entwurf die historische und die exegetische Theologie unterbringt. Die historische Theologie findet ihren Ort im zweiten Haupttheile des Systemes, sie ist zwar nicht eine praktisch theologische Wissenschaft, aber ihr Gedanke ist ein ethischer und sie hat ihren Ort in der praktischen Theologie. Zeigt diese die Aufgabe, das Sollen des Christenthums, so zeigt die Kirchengeschichte, was davon bis jetzt geschehen ist. Die Exegese aber bildet in seinem Schema überhaupt keinen besonderen Zweig. Nach evangelischen Grundsätzen, sagt er, muß alles theologische Wissen auf die Schrift zurückgehen; aber deswegen nur, weil alle theologische Disciplinen in irgend einer Weise, wenn auch die Dogmatik und Ethik anders als die Geschichte, diese wieder anders als die praktische Theologie, der Exegese bedürfen, steht sie nicht als besondere Wissenschaft neben ihnen. So wenig er also mit neuerer Theologie ein subjectives Princip anerkannt hat, ebenso wenig auch die historisch-exegetische Grundlegung derselben. Die Voraussetzung ist nach beiden Richtungen eine durchaus andere, und dabei nicht einmal von Vermittlung nach jener Seite hin eine Spur. Vermittelnd kann man nicht einmal seine ausgleichenden Bemerkungen über den con-

fessionellen Charakter der praktischen Theologie nennen. Die confessionelle Voraussetzung hat er auch hier nicht bezweifelt, geschweige aufgegeben; was er darüber sagt, ist nicht mehr, als die Ermahnung, daß wir auch in dem, was der andere Theil hat, Christliches, ja eine zur Gesamtvollkommenheit der Kirche Gottes gehörige Ergänzung des eigenen finden sollen.

Zur Bezeichnung der Stellung, welche er selbst eingenommen hat, dient in vorzüglichem Maaße ein Vortrag über den eigenthümlichen Charakter der evangelischen Theologie in Württemberg, der in den Jahrbüchern 1865 S. 108 ff. abgedruckt ist. Es handelt sich hier allerdings um eine populäre Rede, welche weder Anspruch auf vollständige Darstellung, noch auf die schärfere Untersuchung macht, um so deutlicher aber spricht sich die Stimmung des Urhebers und das Gefühl der Verwandtschaft oder der Abneigung zu den einzelnen Erscheinungen aus. An Brenz und Jakob Andreä hat ihn die polemische Thätigkeit in der Streitperiode des sechszehnten Jahrhunderts nur abgestoßen, um so gern hebt er hervor, was von den vermittelnden Bestrebungen beider angeführt werden konnte, wie er denn auch in der Arbeit: Johann Brenz als Prediger und Katechet 1871, 1 ff. mit Vorliebe eine der Polemik fremde Thätigkeit des Reformators gezeichnet hat. So widert ihn noch mehr die Streittheologie der Tübinger im folgenden Jahrhundert an; mit um so mehr Liebe verweilt er auf der praktischen Wahrheitsforderung Valentin Andreä's, in welchem er den echten Typus eines Württembergischen Theologen findet, sowie weiterhin auf Johann Albrecht Bengel als dem Manne, der mit dem vollen Ernste wirklicher religio die Gewissenhaftigkeit des Forschers verbindet. An der Storrischen Schule erkennt er nicht, wie enge sie mit dem von ihr bekämpften Rationalismus zusammenhängt, aber sie hat doch die Stätigkeit der Lehre, den Zusammenhang mit dem alten Glauben bewahrt und vielfach praktisch fruchtbar gewirkt. Dagegen hat er bei aller persönlichen Pietät, aller Zurückhaltung, die sie ihm auferlegt, doch von der neueren, der kritischen Tübinger Schule nur wie mit abgewendetem Angesicht geredet, sie ist ihm nichts als Negation. Und so fügt er statt weiteren Eingehens vielmehr eine kurze Auseinandersetzung über das Verhältniß von Wissenschaft und Glauben hinzu, um zu zeigen, daß jene Arbeit der älteren Tübinger nicht aufgehört habe, daß auch nach jenem Sturme hier immer noch der Faden des Zusammenhanges mit dem alten Glauben bewahrt werde. Da klingen nun allerdings die Wen-

dungen einer modernen Apologetik an, wenn er der theologischen Wissenschaft die volle Voraussetzungslosigkeit zweignet, aber die letztere in einer theistischen Weltanschauung wiederfindet, wenn er dann für die thatsächliche Voraussetzung, welche das vom Christenthum geschaffene Leben bildet, das Recht der Anerkennung in Anspruch nimmt. Aber auch in diesem Zusammenhang verleugnet sich die specifische Stellung der älteren Tübinger Apologetik nicht: „es ist nicht wissenschaftlich, sagt er, zu schließen: was nach unserem Wissen von Ursachen und Wirkungen nicht möglich ist, das ist auch niemals wirklich gewesen; wir schließen vielmehr: was geschichtlich als wirklich bezeugt ist, das muß auch möglich sein, und Aufgabe der Wissenschaft ist es sofort, wie sie jene Wirklichkeit nachgewiesen, so auch diese Möglichkeit aus höheren Gesichtspunkten zu begreifen“. S. 127. So kommt es also doch im Sinne jener Apologetik eben darauf an, daß diese geschichtliche Bezeugung glaubhaft nachgewiesen werde, und darauf beruht dann alles Weitere.

Man sage nicht, daß wir damit einen Satz beliebig herausgreifen, um aus ihm etwas zu beweisen, was doch neben der Fülle anderer Motive eben nur eine untergeordnete Stellung im Ganzen habe. Wir können dieselbe Richtung weiter verfolgen. Hierzu bietet sich uns die Abhandlung: Ueber die Objectivität der Exegese, Gedanken und Bemerkungen, 1870, 1 ff., dar. Da finden wir zuerst den Gedanken des reinen und strengen Schriftprinzips, wonach die Schrift nur aus sich selbst erklärt werden darf, gewahrt erstens gegen alle und jede Einführung der Tradition, in Gestalt auch nur der überwiegenden Achtung vor dem Dogma, sodann gegen die sogenannte pneumatistische Auslegung, oder das Princip des Geistes, welches die eigenen Gedanken der Schrift unter dem Titel des Vollsinnes und Tiefsinnes zuschreibt. Stellt man wirklich die Schrift über Tradition und Dogma und nicht darunter, so wird dort ausgeführt, dann muß man, sofern man eben dem gegebenen Worte nicht Zwang anthun will, auch anerkennen, daß diese Schriften neben dem ewig Wahren auch bloß zeitlich Berechtigtes und Gältiges enthalten, ebenso daß sie nicht schlechthin gleichförmig sondern in individueller Mannigfaltigkeit lehren. Läßt man der Schrift ihre Geltung, wie sie sich giebt, so schreibt man ihr nicht unter dem Titel des Geistes diesen und jenen tieferen Sinn zu, sondern man findet nur, daß das Wort neben seinem unmittelbaren Werthe auch wie alles wahrhaft geistige Erzeugniß eine fernere und höhere Verwerthung gestattet. Wir wollen

hier nicht auf die einzelnen Ausführungen, wie namentlich die Ausschcheidung des Temporellen besonderes Gewicht legen, aber das wird man sich doch schwerlich verbergen können, daß auch hier in den Bahnen der älteren Tübinger Schule an die Bibel herangetreten ist, eben als Quelle der Lehre. Und dies wird durch die weitere Ausführung noch weiter bestätigt. Was ist denn nun nach dieser doppelten Abwehr die wahre Objectivität der Exegese? Sie ist zunächst einfache wissenschaftliche Untersuchung des literarischen Objectes als solchen. Wird diese aber in der That frei von aller Voraussetzung unternommen, mit wirklicher Hingabe an die Sache, so wird als Ergebnis mit innerer Nothwendigkeit eintreten die „Erkenntniß, daß hier göttliche Wahrheit quellenmäßig gegeben sei; was wir ihm somit als Voraussetzung nicht zumutheten und auf wissenschaftlichem Gebiete gar nicht zumuthen durften, das wird ihm dann als Resultat sich ergeben“. Ferner aber gehören zu den Bedingungen der Objectivität in der Exegese nicht nur Pietät gegen die Sache, sondern auch die Grundlage einer theistischen Weltanschauung und die Verwandtschaft mit dem Inhalte durch gewisse eigene persönliche Erfahrungen, mit anderen Worten gewisse ethische in der Gesinnung des Auslegers liegende Bedingungen. Zwar wird dann zum Schlusse hinzugefügt, daß mit diesem Allen keineswegs die invocatio Dei als Erforderniß der richtigen Exegese beseitigt, oder der Satz ausgeschlossen sein solle, daß Gottes Wort nur durch Gottes Geist ausgelegt werden könne; nur gewisse Ausschreitungen sollen dabei beseitigt werden. Aber wir werden uns doch nicht dem Urtheile entziehen können, daß derselbe in etwas Anderes umgesetzt ist. Wie die älteren Supranaturalisten die *fides divina* durch die *fides humana* ersetzt haben, so geschieht dieses auch hier. Es geschieht nur von einer anderen Seite. Dort ist die *fides humana* in der Glaubwürdigkeit der Schriftsteller nachgewiesen worden; hier handelt es sich um die Fähigkeit des Exegeten, die Eigenschaften, welche derselbe haben muß, um ihre Wahrheit zu glauben. Kleine Münze ist es hier wie dort, welche ausgegeben wird, eine Summe von Reflexionen, durch welche es wahrscheinlich wird, daß man in der gegebenen Schrift die „quellenmäßige“ Darstellung der Wahrheit finde. Und wie überraschend verwandt ist diese Ausführung mit dem was Storr einst unter dem Titel des Beweises „für die Göttlichkeit der heiligen Schrift aus eigener innerer Erfahrung“ gegeben hat.

Wie Palmer die Exegese selbst getrieben hat, dafür liegen in allen seinen Arbeiten Beispiele genug vor. In den Jahrbüchern haben wir

zwei größere Abhandlungen, welche ganz diesem Gebiete angehören. Die eine ist der Vortrag über die Deutung der biblischen Weissagung auf Ereignisse und Zustände der Gegenwart, 1872, 389 ff. Die gehaltene Rede hat ihm, wie er selbst dort sagt, viele Verunglimpfungen eingetragen von Seiten derer, „welche die christliche Gläubigkeit nicht nach dem Maaße der strengen Wahrheit, sondern nach ihren Lieblingsvorstellungen taxiren“. Es war ihm gerade deshalb Bedürfnis, sie durch den Druck dem allgemeinen Urtheile zu unterstellen. So ist sie ein schönes Zeugnis des gesunden Verstandes, ebenso wie des gesunden Glaubens, der ihm eigen war. Freilich, was er über die Auslegung der Apokalypse hier giebt, kann man in keinem Sinne als haltbar bezeichnen. Er unterscheidet die historische, die welt- und kirchengeschichtliche und die sogenannte — den Namen will er selbst nicht loben — reichsgeschichtliche Auslegung. Die zweite, wie sie einst herrschte und immer noch erneuert wird, hat er in ihrer inneren Unwahrheit treffend gezeichnet. Aber warum bleibt er bei der historischen nicht stehen, gegen welche er doch keine triftige Einwendung erhebt, so kurz er sie auch abmacht? Warum verfällt er nun in der Zustimmung zu der sogenannten reichsgeschichtlichen Erklärung doch einem Verfahren, wie das, welches er in der vorigen Abhandlung als pneumatische Exegese charakterisirt und verworfen hat? Für den geisterfüllten Seher heißt es hier, hatten die Bilder, die er im Geiste schaute, ihre unmittelbaren Originale in seiner Zeit, in der Stellung des römischen Kaiserthums zum Christenthum; aber dieselben Zustände wird hinzugefügt, wiederholen sich immer wieder in neuen geschichtlichen Formen, so daß jede Zeit, aber immer die eine mehr als die andere, ihr eigenes Spiegelbild darin erkennen solle, und jedenfalls bleibe alles dasjenige, was vom Ende jenes Kampfes, vom letzten und bleibenden Siege des Reiches Gottes gesagt ist, als Weissagung so lange bestehen, als es sich noch nicht verwirklicht hat, woran sich dann die entsprechenden praktischen Betrachtungen anschließen. Die Annahme dieser Erklärung, wonach das Buch sich auf seine Zeit bezieht und doch ganz allgemeine Wahrheiten giebt, nicht als Weissagung in der späteren Geschichte verwendet werden darf und doch zuletzt maßgebende Weissagung ist — läßt sich selbst nur erklären dadurch, daß über die historische Erkenntnis doch zuletzt das Vorurtheil Meister wird, es müsse jeder Theil des Neuen Testaments doch den Charakter einer göttlichen Lehrschrift für alle Zeiten an sich tragen.

Eine andere sehr anziehende Probe seines exegetischen Verfahrens hat uns Palmer in der Abhandlung: die *Moral des Jakobusbriefes* gegeben, 1865, 1 ff., deren Titel weit nicht Alles anzeigt, was in derselben enthalten ist, denn sie ist eine allseitige Erörterung über den Brief, in welchem gleich von vornherein, obgleich der Verfasser die kritische Frage weder aufwerfen noch lösen will, doch die literarische Eigenart des Schreibens mit so feinem und unbefangenen Blicke erkannt und gezeichnet wird, daß die Resultate davon sich von selbst darbieten. Ebenso verbreitet sie sich über den Charakter des Inhaltes, Richtung und Grundgedanken, Dogmatisches wie Moralisches so vielseitig und mit so viel treffenden Bemerkungen, giebt so viele schlagende Winke zur Erklärung des Einzelnen und zum Verständniß des Zusammenhanges, daß sie von keiner Bearbeitung des Briefes unbeachtet bleiben darf. Die individuelle Art Palmer's verleugnet sich dabei um so weniger, als er gerade diesem Briefe seiner ganzen ethisch-praktischen Richtung wegen besondere Vorliebe zuwendet. Seine Exegese ist nirgends rein historisch. Auch da, wo sie den historischen Thatbestand aller herkömmlichen Verdunkelung entgegen mit bemerkenswerther Klarheit zeichnet, steht ihr doch sofort auch die Anwendung zur Seite und drängt sich wie untwiderstehlich in die Erörterung ein; mit der Liebe zum Gegenstande, dem Texte selbst, verbindet sich überall eine fröhliche Lust und freies sich Ergehen in den zuströmenden Betrachtungen dieses Gebrauches. Aber auch das Andere fehlt bei aller modernen Schulung und allem Wahrheitsfinne des Exegeten nicht ganz, nämlich der Einfluß der Ueberzeugung, daß doch nichts in der Schrift enthalten sein könne, was nicht für uns vorbildlich oder im wahren Sinne belehrend wäre, ein Einfluß, der dann eine sanfte Zurechtlegung des Vorgefundenen ganz im Geiste der älteren Tübinger Schule zur Folge hat. Man vergleiche hiefür als Beispiel die Behandlung der Delsalbung S. 27 f. Palmer hat mehreremal in diesen Arbeiten ausgesprochen, daß eben in gewissen Fällen, wo zumal die philologische Auslegung einen Zweifel übrig lasse, die Entscheidung für eine bestimmte Auffassung von dem Einzelnen nach seiner Individualität getroffen werde, und auch er in solchen Fällen offen bekenne, von seinem subjectiven Gefühle geleitet zu sein, vgl. z. B. 1870, 25. Er hat sich wohl nur darin getäuscht, daß er dabei lediglich subjectiven Eindrücken zu folgen glaubte; in der That sehen wir ihn unbewußt vielmehr von Maximen geleitet. Das entscheidende Moment ist ihm doch, daß in solchen Stellen immer ein Gedanke enthalten sein soll,

den wir als biblische Lehre anzuerkennen vermögen und der insbesondere eben auch praktisch verwerthet werden kann. Nur in dem allgemeinen Sinne als es in diesem supranaturalistischen Standpunkt überhaupt liegt, kann man daher von subjectivem Einflusse reden; seine eigene Subjectivität hat er doch mehr dabei beherrscht, als er selbst glaubte.

Ich komme aber nun zu den höchst beachtenswerthen Arbeiten aus dem Gebiete der christlichen Moral, welche der Verewigte zu verschiedenen Zeiten dieser Zeitschrift einverleibt hat, in erster Linie die Abhandlung: das Vorbild Jesu, mit dem bescheidenen Zufuge in der Aufschrift: Bemerkungen zur Ethik und praktischen Theologie gehörig, 1858, 661 ff. Diese Bemerkungen erörtern in der That den angezeigten Gegenstand in umfassender Weise nicht bloß vom Standpunkte jener Disciplinen aus, sondern sie geben auch einen Einblick in des Verfassers Anschauung von der Person Christi, und in Principien und Methode, welchen er in den höchsten Fragen folgte. Die Abhandlung beginnt mit der Darlegung des Neutestamentlichen Stoffes nach älterer Art, indem sie freilich mehr eine aphoristische Erörterung der Stellen giebt, während gerade in diesem Stücke ein historisches Eingehen in Stellung und Bewußtsein Jesu, sowie dann der Apostel ihm gegenüber der fruchtbarere Weg sein mußte. Das Ergebnis dieser Erörterung ist, daß Jesus verhältnißmäßig selten und dann immer nur in ganz bestimmter Richtung, nämlich von Seiten seiner engeren Berufserfüllung in Leiden, Gehorsam, Liebe als Vorbild aufgestellt werde, ferner daß dabei immer das fundamentale Verhältniß zu ihm als dem Herrn mitgesetzt, und nicht eine eigentliche Nachahmung sondern eine freie Nachbildung von innen heraus gefordert sei. In dem darauf folgenden principiellen Abschnitte ist die verpflichtende Vorbildlichkeit Christi für uns dogmatisch darauf begründet, daß Gott das persönliche Gute, die Sittlichkeit aber das Göttliche, als in die Form des menschlichen Willens eingegangen, ist, daß dieses die menschliche Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit in Christus verwirklicht, und dieser die Herstellung des Gottesbildes in allen Menschen, nichts als eine Abprägung des Bildes Christi in uns sein kann. Das Sittliche wirkt hienach von ihm aus nicht in der Form des Nothwendigen oder des Gesetzes, sondern eben durch das lebendige Bild mit der Gewalt des sittlich Schönen. Da wir uns aber zunächst mit unserem sittlichen Mangel in einem Gegensatze zu ihm befinden, so tritt diese vorbildliche Wirkung erst in Kraft, durch

die übernatürliche Wirkung der Erlösung und die davon ausgehende Wiedergeburt. Hieran schließt sich dann ferner die Art dieser Wirkung an. In dem historischen Leben Jesu ist Vieles, was nicht unmittelbar als Vorbild verwendet werden kann, nämlich Alles, was bloß seiner persönlichen Aufgabe und seiner Zeit angehört. Ebenso ist dieses Vorbild nicht extensiv universal, denn die geschichtliche Erscheinung Jesu zeigt einen bestimmten, daher auch begrenzten Charakter. Die Anwendung des Vorbildlichen muß daher geleitet sein von einem Princip, und dies Princip ist Christus selbst mit seinem Evangelium, seinem Leben und Geiste, wodurch er in uns selbst charakterbildend wirkt. Die Ethik hat demnach zuerst in diesem principiellen Sinne auf sein Charakterbild hinzuweisen, sodann sein Lebensbild im Einzelnen im Gebiete der Askese zu verwenden, und die Ausführung dieser Arbeit bleibt, jedoch immer in dem angegebenen Maaße, vorzüglich der praktischen Theologie überlassen.

Die Absicht dieser ganzen Abhandlung ist offenbar, dem Gedanken der vorbildlichen Wirkung Jesu in der christlichen Ethik zu seiner Berechtigung und reichlichen Anwendung zu verhelfen. In der Ausführung desselben erinnert so Manches an ältere Vorgänge, welche Palmer offenbar nicht dabei benutzt hat, mit denen er aber unge sucht zusammentrifft. Man vergleiche, was Reinhard's Moral über die Bedeutung des Beispiels Jesu für den Erkenntnißgrund der christlichen Moral, weiter aber über die dabei anwendbaren und nicht anwendbaren Handlungen Jesu sagt, so wird man manche überraschende Parallele finden, so lebensfrisch auch Palmer's Ausführungen sich neben dem trockenen Schematismus Reinhard's abheben. Ihm ist es, das fühlt sich durch die ganze Abhandlung hindurch, ein Anliegen, die mannigfaltige Anwendung, welche sich in der theologischen Praxis von selbst aufdrängt, auf einen bestimmten Begriff zu bringen und sie wissenschaftlich zu rechtfertigen. Beruf und eigenes Denken und Erfahren haben ihm diese Anwendung vertraut gemacht, so giebt er auch überall eine Menge von Fingerzeigen über dieselbe, welche diese Vertrautheit verrathen. Wenn man nun dieses warme Interesse und diese erfahrungsmäßige Freude an derselben beobachtet, mag man sich fast wundern, daß die Abhandlung selbst ihr doch eigentlich nur ein enges Gebiet gewinnt, ja schließlich eben nur zu einer sehr untergeordneten Berechtigung für sie gelangt. Und dieses Ergebniß ist durch eine Kette von Schwierigkeiten hindurch gewonnen, welche sich demselben Schritt für Schritt entgegenstellten. Erst in Gestalt des abstracten

Gegensatzes, welcher den Menschen als Sünder von der ihm gegenüberstehenden gottesebnbildlichen Person trennt, und eine andere rein übernatürliche Einwirkung fordert. Sodann durch den Gedanken, daß das ethische Vorbild eine universale Darstellung der Tugend sein müßte. Und endlich geht der gewonnene Begriff des persönlichen Charakters Jesu als Vorbild doch wieder auf in der Betrachtung seiner Person als des Lebensprincipes. Diese Schwierigkeiten aber hat sich der Verfasser nicht künstlich geschaffen; sie haben sich ihm von selbst aufgedrängt, weil seine freie praktische Betrachtung nicht aus der dogmatischen Ansicht herausgewachsen ist, sondern diese für dieselbe eine feste gegebene Voraussetzung bildet. Diese Voraussetzung, welche sich hinter allen jenen Einwendungen zu erkennen giebt, ist nichts Anderes als sein im Grunde unerschütterlicher Supernaturalismus. Er steht damit nicht anders als jene Theologen der alten Tübinger Schule, deren eigentliches Denken in der göttlichen Mission des Menschen Jesus wurzelt, die aber von seinem Handeln und Lehren aus das christologische Dogma wieder zu gewinnen suchen, an welchem sie im besten Glauben festhalten wollen.

Noch eine Abhandlung größeren Umfangs aus dem Gebiete höherer ethischer Untersuchungen ist eine Zierde der Jahrbücher geworden. Die christliche Lehre vom höchsten Gute und die Stellung der Güterlehre in der theologischen Ethik, 1860, 436 ff. Auch diese Abhandlung ist die Auseinandersetzung mit einem modernen Begriff, der in die theologische Moral noch nicht lange eingeführt ist und in derselben auch noch keine ganz sichere Stellung erlangt hat. Diese zu klären hat Palmer's Arbeit jedenfalls wesentlich beigetragen und gerade um so mehr, als sie von Voraussetzungen geleitet ist, welchen derselbe von Hause aus fremd ist. Palmer stößt sich an den bisherigen Begriffsbestimmungen in doppelter Richtung, einmal sofern dieselben das sittliche Gut als Realisirung des menschlichen Willens denken und daher, wie er sagt, auf die Diesseitigkeit beschränken, sodann aber soferne sie den Begriff der Gemeinschaft dabei in den Vordergrund stellen. Ihm ist im Gegensatz zu jenem ersteren Begriffe das Gut ein Object des menschlichen Begehrens. Es hat also der Begriff nothwendig an sich, daß diese Sache dem menschlichen Willen Gegenstand ist, erreichbar für ihn und geeignet den darauf gerichteten Trieb zu befriedigen, aber dem Wesen nach ist es eben eine Sache, eine dem Willen gegebene Realität. Und gerade dies ist ihm das Wesentliche daran, daß der Wille in diesem Verhältnisse nicht auf sich

gestellt und daher wesentlich Streben bleibt, sondern daß er im Besitze dieses Gegenstandes zur Ruhe kommt. Nun macht er sich aber selbst die Einwendung, daß die Befriedigung mit dem Gute in diesem Sinne keinen sittlichen Charakter zu haben scheint, und dieser daher erst besonders nachgewiesen werden muß. Mit anderen Worten: er will den eudämonistischen Charakter des Begriffes beseitigen und zwar mit der weiteren Bestimmung, daß dem Gute nicht der Trieb als solcher, sondern der Wille mit freier Wahl gegenüber steht, und daß diese Wahl das göttliche Gesetz einer Güterordnung vor sich hat, welche ihm den Werth der einzelnen Güter und daher das Maaß des Begehrens vorzeichnet, und in dieser Stufenfolge ihn zuletzt auf ein höchstes Gut hinweist, welches einerseits alle andern ersetzt, andererseits denselben zugleich allein wahren Werth giebt. Nach diesem Begriffe ergiebt sich zunächst, daß das höchste Gut Gott selbst ist, empirisch aber nimmt der Besitz desselben und daher der Begriff des höchsten Gutes und der darin liegenden Güterfülle eine verschiedene Gestalt entsprechend dem geschichtlichen Gange des Reiches Gottes an, und zwar erstens im Urzustand des Menschen, zweitens in der Erlösung, drittens in der Vollendung. So bildet sich eine Güterlehre, in welcher die ganze Dogmatik unter diesem Gesichtspunkte an uns vorübergeht. Denn die Gaben Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung werden so als die Heils-Güter, die in der jedesmaligen Darbietung Gottes selbst ihre Einheit haben, dargestellt. Für die formelle Behandlung der Güterlehre in der Ethik ergiebt sich aber eben daraus, daß dieselbe keinen besonderen Theil, sondern eine durch das Ganze hindurchgehende Betrachtung bildet. Dieser ganze Ueberblick ist voll von ansprechenden Beobachtungen und getragen durch die ganze Wärme wahrhaft sittlicher Auffassung, welche uns so ganz anschaulich zeigt, wie er jeden Satz christlicher Lehre sich innerlich angeeignet und eben nur so bekannt hat, wie ihm derselbe persönlich gewiß und practisch fruchtbar geworden war. Aber der ganze Begriff des sittlichen Gutes, den er durchführt, läßt sich doch nur verstehen in der Erinnerung an jene Dogmatik, welche in der Schöpfung sowohl, wie in der Erlösung die Mittheilung von Wohlthaten Gottes und der Seligkeit als des vollkommenen Inbegriffes derselben zur Grundkategorie machte. Wir dürfen daher wohl sagen, daß hier die Güterlehre in die Gedanken jener älteren Tübinger Schule übersetzt ist. Nur scheinbar weist die Studie über den Begriff des Erlaubten, welche Palmer unserer Abhandlung beigelegt hat, und welche sich

durch den Aufsatz, über das Gesetz und das Erlaubte, Bemerkungen zu Köstlin's Studien über das Sittengesetz 1869, 698 ff. ergänzt, auf eine andere Begriffsreihe hin, indem sie den Begriff des Erlaubten im Princip eigentlich negiert. Die Stellung, welche er hier einnimmt, rührt doch davon her, daß ihm nach seinem Begriffe vom Gut der Unterschied der sittlichen und der sinnlichen Güterwelt zerfließt und daher eben die Anforderungen aus der ersten auch auf die zweite übertragen werden.

Wir können diese Betrachtung nicht weiter ausdehnen, so viele Gelegenheit sich auch dazu noch innerhalb der Jahrbücher selbst bieten würde, wenn wir auf die zahlreichen Kritiken, welche der Verewigte für diesen Theil der Jahrbücher geliefert hat, sehen, in denen sich sein Denken und Streben immer charakteristisch ausgesprochen hat. Was wir mit diesem Erinnerungsblatte wollen, ist ja nichts Anderes, als mit Hülfe der Quellen, in welchen er ganz den Jahrbüchern angehört, einige Andeutungen geben für das Geistesbild, das wir von ihm zu behalten haben, und die Stelle, die er unter den Theologen des evangelischen Deutschlands eingenommen hat. Seine ganze Richtung als praktischer Theologe weist ihn in die Zahl derjenigen, welche ihren Beruf darin haben, die Gedanken ihrer Wissenschaft als Gemeingut zu verarbeiten. Fundamentale wissenschaftliche Arbeit hat er nur bedingt gesucht. Vielleicht ist er da und dort nur zu bescheiden gewesen, indem er die Ergebnisse des Forschens und Denkens Anderer, zum Beispiel auf dem Gebiete der Symbolik, ohne weiteres mit verwendet hat, war es doch bei ihm trotz seiner außerordentlichen Belesenheit und dem hervorragenden natürlichen Tacte seines Urtheils ein vorherrschender Zug, sich überall gerne zu bescheiden, wo er sich nicht ganz zu Hause glaubte. Jenen Beruf aber hat er mit einem seltenen Geschicke ebenso wie mit seltener Treue erfüllt. Wenn es bei so Vielen, welche in der Theologie gerne den praktischen Standpunkt geltend machen, näher besehen nur eine beschränkte Theorie ist, die sie mit dem Eigensinne der Beschränktheit behaupten, so darf man von ihm sagen, daß was er für die Praxis forderte, in der That einen Maaßstab bilden darf, an dem sich die Theorie zu messen hat, denn es war nichts Anderes als wahres und gesundes evangelisches Leben, die Frucht, an welcher sich der Baum bewähren muß. Und dies ist ein Kern, der allein schon genügt, ihm bei aller Leichtigkeit des Redeflusses und aller Vielseitigkeit im Verarbeiten und Beiziehen der Stoffe den echten Gehalt zu sichern. Wer denn mit einiger Liebe

seinen Arbeiten nachgegangen ist, der weiß auch, in welchem Sinne man ihn einen Mann der Vermittlung nennen kann. Die üble Bedeutung, in welcher man den Namen der Vermittlungstheologie anzuwenden beliebt, hat doch nur dann einen Sinn, wenn darunter verstanden wird, daß die Differenz zwischen heterogenen Sätzen äußerlich verhüllt werden soll. In einem anderen Sinne aber ist alle echte Theologie Vermittlungstheologie, nämlich weil wir berufen sind, fortzuschreiten auf dem Grunde der Geschichte, und neue Erkenntniß mit alter Wahrheit zu vermitteln, vielmehr aus den alten Formen der Erkenntniß des ewig Wahren neuen Geist herauszubilden. In diesem Sinne wollen wir uns den Namen für unseren geschiedenen Mitarbeiter nicht verbitten. Wenn dann Altes und Neues in dem Prozesse dieser Arbeit da und dort noch ungleich sich gegenüberstehen, und die Arbeit erst nur das Ziel erkennen läßt, ohne noch die Harmonie des klaren und bestimmten Fortschrittes zu zeigen, so liegt das in der Natur der Sache. Was man darin an Palmer ausstellen mag, das theilt er mit der ganzen Schule, deren letztgeschiedenes Glied wir jetzt in ihm betrauern. Es kommt aber dabei noch auf etwas Anderes an als auf den fertigen Begriff, nämlich auf die Person selbst, und darauf, ob in ihr das Ziel, dem sie mit menschlicher Unvollkommenheit zustrebt, Leben geworden ist. Dies, glaube ich, kann man an dem frischen Lebenspulse wahrnehmen, der ebenso fest durch jede geschriebene Zeile des Verewigten geht, wie wir ihn im trauten Umgang überall empfanden. Diese Persönlichkeit hatte ein bestimmtes Gepräge. Bestimmt ist nicht bloß was kantig und eckig ist, sondern auch der milde Geist eines klaren, wahren, nach allen Seiten offenen Sinnes, wenn er den Mann in seinem ganzen Thun erfüllt.

Es durfte aber schon oben darauf hingewiesen werden, daß dieser Sinn auch die Grundlage eines sehr entschiedenen Urtheiles bei ihm gewesen ist. Fast nirgend hat sich dies so stark bei ihm ausgesprochen, als in seinen Ansichten über die Kirchenfragen der Gegenwart. Jenes unruhige und ungesunde Drängen, welches von großen Thaten träumt, ohne zu wissen was geschehen soll, jener Dünkel, der mit dunklen Worten oder ausgestopftem Flitter abgestorbener Formen die innere Leere sich selbst verbirgt, der Wahn, der sich den Feind einbildet, weil ihm selbst der Friede abhanden gekommen ist, Alles das war ihm in tiefster Seele zuwider. Da hat er denn auch dieses Alles erkannt, in welcher Form und von welcher Seite es ihm entgegentrat, wohl

wissend, daß es nicht auf das Feldgeschrei, sondern auf den Geist und Gehalt ankommt. Wie er sich zu den Fragen und Lösungsworten der Gegenwart auf kirchlichem Gebiete stellte, davon giebt uns seine letzte kleine Arbeit für die Jahrbücher, welche von ihm hinterlassen in diesem Hefte zum Abdruck kommt, eine Anzeige von Baumgarten's kirchlichen Zeitfragen, sprechende Winke, die wir für sich selber reden lassen können. So wenig er aber für den Bau der Kirche, für die Sache des Christenthums von aller falschen Kunst und Rednerei erwartete, so fest stand er in der Ueberzeugung, daß der stille Dienst, dem es um die Sache selbst zu thun, und der auf die wirkliche Frucht sieht, eine Arbeit voll Hoffnung sein und bleiben werde. Und mit diesem Glauben war er selbst ein Beweis für diese Sache, ein Mann, der durch seinen eigenen Glauben wirkte. So hat er gewirkt, so soll er uns in geheiligtem Andenken nicht aufhören zu wirken.

Die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Briefe des Petrus.

Von

Dr. Fr. E. A. Sieffert,
Professor der Theologie in Bonn.

In keinem Punkte der biblischen Theologie des neuen Testaments gehen noch immer die Urtheile weiter auseinander als in Betreff des Petrinischen Lehrbegriffes. Die eine äußerste Seite unter den verschiedenen Anschauungen vertritt die einzige diesem Gegenstande gewidmete Monographie „Der Petrinische Lehrbegriff“ von W. Weiß. Berlin 1855. Hier ebenso wie in seinem „Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.“, Berlin 1868. 2. Aufl. 1873, behandelt W. Weiß den Lehrgehalt des zunächst allein in Betracht kommenden ersten Petrusbriefes als ein noch sehr unentwickeltes, vom Paulinismus noch völlig unberührtes Judenthenthum. Auf der anderen Seite hat Baumgarten-Crusius (Grundzüge der bibl. Theologie. Jena 1828. S. 93.), dann im Wesentlichen ebenso auch noch Lutterbeck (die neutestamentl. Lehrbegriffe. Mainz 1852. II. S. 46.) im ersten Petrusbrief eine einfache Wiederholung Paulinischer Gedanken und Formeln gefunden. Die übrigen Anschauungen bewegen sich zwischen diesen beiden äußersten Grenzen, indem sie Eigenthümlichkeit und Abhängigkeit des Petrinischen Lehrbegriffes im Verhältniß zum Paulinischen in der verschiedensten Weise vermitteln, von der Auffassung E. F. Schmid's an, welcher (Bibl. Theologie des N. T. Stuttgart 1853. 4. Aufl. Gotha 1868) in jenem eine eigenthümliche, im Unterschiede von Paulus Christenthum und altes Testament zusammenfassende Grundanschauung anerkennt, ohne die Anwendung Paulinischer Ausdrücke auszuschließen, bis hin zu den Ansichten Schwegler's (das nachapost. Zeitalter. II. S. 22.) und Baur's

(Vorles. über neuest. Theologie. Leipzig 1864), nach welcher der erste Petrusbrief eine etwas Petrinisch gefärbte oder katholisirend abgeschwächte Darstellung des Paulinischen Lehrbegriffes enthält.

Ist es nun vielleicht überhaupt verkehrt, von einem Petrinischen Lehrbegriff zu reden und nach einem solchen zu suchen, wie noch neuerdings behauptet wurde? Freilich sollten wir unter Petrinischem Lehrbegriff den Inbegriff des gesamten religiösen Bewußtseins und Gedankenkreises des Petrus verstehen, so würde für seine Darstellung der erste Petrusbrief auch selbst mit Zuhülfenahme des zweiten und der Reden des Petrus in der Apostelgeschichte nicht ausreichen. Aber in diesem Sinne hat thatsächlich doch niemand sich die Aufgabe gestellt, den Petrinischen Lehrbegriff darzustellen. Vielmehr gilt es dabei nur die eigenthümliche charakteristische Art und Weise zu erkennen, in welcher Petrus, zunächst nur zu einer bestimmten Zeit, die christliche Lehre aufgefaßt und verkündet hat. Und dazu reicht die erste Petrusbrief thatsächlich aus. Auch das würde nicht der Fall sein, wenn derselbe lediglich ein aus besonderen localen Veranlassungen hervorgegangenes Gelegenheits Schreiben wäre, wie dies die meisten Paulinischen Briefe bis zu einem gewissen Grade sind. Vielmehr ist er aber wie der Jakobus- und der erste Johannesbrief ein katholischer Brief im vollen Sinne des Wortes, ein allgemeiner apostolischer Hirtenbrief mit allgemeinem Leserkreise, allgemeinen Zwecken, allgemeinem Inhalt, ein Schreiben also, in welchem naturgemäß der Verfasser seine eigenthümliche Lehرداریstellung zur Geltung bringen muß. Und wenn insbesondere im ersten Petrusbrief der allgemeine Zweck desselben ausdrücklich (5, 12) dahin angegeben wird, daß er die Leser ermahnen und das ihnen verkündete Evangelium in seiner Wahrheit bestätigen wolle, so läßt sich mit Sicherheit erwarten, daß in ihm die dem Verfasser wichtigsten Seiten der christlichen Sitten- und Glaubenslehre zur Geltung kommen werden. Also an der Unmöglichkeit des Gegenstandes liegt es nicht, daß die Untersuchungen über den Lehrbegriff des ersten Petrusbriefes noch zu so geringer Uebereinstimmung geführt haben. Und es wird demnach, um eine solche im höherem Grade anzubahnen, neben erneuter Prüfung der betreffenden Fragen aus der Einleitungswissenschaft, ohne welche eine Entscheidung über das Verhältniß des Petrinischen Lehrbegriffes zum Paulinischen nicht möglich ist, zugleich einer sorgfältigen Analyse des im ersten Petrusbriefe gegebenen Lehrstoffes an und für sich bedürfen.

Eben hierzu wünschen wir im Folgenden einen Beitrag zu liefern, indem wir den dogmatisch interessantesten und am ausdrücklichsten im ersten Petrusbriefe berührten Punkt seines Lehrgehaltes, die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi zum Gegenstande unserer Untersuchung machen. Wir werden dabei nur durch eingehende Erörterung der einzelnen in Betracht kommenden Stellen zum Ziele gelangen und dürfen uns da der im Briefe gegebenen Reihenfolge um so eher ohne Weiteres anschließen, als dieselbe durchaus geeignet ist, uns fortschreitend einem volleren Verständniß des Gegenstandes näher zu führen.

Eine nur leise aber doch schon interessante Andeutung über die Heilsbedeutung des Todes Christi finden wir gleich in der Aufschrift des Briefes (1, 2). Es ist hier der Ausdruck *ἡγωνισμὸς αἰματιος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, der unsere Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Je unbestimmter aber dieser Ausdruck an sich lautet, desto genauer werden wir seine Verwendung in dem Zusammenhange der Stelle beachten müssen.

Nachdem Petrus im ersten Verse sich als Absender und die kleinasiatischen Christen als Adressaten seines Briefes bezeichnet hat, giebt er im zweiten Verse zu der Bezeichnung der letzteren sofort einige kurze aber inhaltsreiche nähere Bestimmungen, welche durch drei Präpositionen *καὶ*, *ἐν* und *εἰς* angehängt werden. Denn daß diese präpositionellen Bestimmungen nicht zu *ἀποστολος* (wie Cyrill, Decumenius, Theophylakt, Rahnis meinen) oder gar zu *διασποράς* (wie Semler wollte) gehören, auch nicht *καὶ πρόβητον* mit *ἐκλεκτοῖς*, *ἐν ἁγιασμῷ* mit *παραπεδήμοις* und *εἰς ἐπακοήν* mit *ἁγιασμῷ* zu verbinden sei (wie Steinmeyer konstruirt), darüber sind die meisten Ausleger mit Recht einverstanden. Gewöhnlich macht man nun die drei Zusätze von *ἐκλεκτοῖς* abhängig und betrachtet sie als nähere Bestimmungen für die Thatsache der Erwählung. Allein gegen das Letztere müssen wir mit Schott darauf hinweisen, daß das Verbaladjektiv *ἐκλεκτοῖς* im Unterschiede von dem Participium nicht die Thatsache der Erwählung, sondern den Zustand oder die Eigenschaft des Erwähltheins bezeichnet, die dazu gehörenden Bestimmungen sich also auch nur auf diese fortdauernde Eigenschaft, diesen gegenwärtigen Heilsstand beziehen können. Um so weniger aber hat man dann einen Grund, die drei Präpositionen nur auf *ἐκλεκτοῖς* zu beziehen, während die enge gegenseitige Zugehörigkeit von *ἐκλεκτοῖς* und *παραπεδήμοις* sowie namentlich auch die Stellung des ersteren

vor dem zweiten darauf führt, die präpositionellen Bestimmungen vielmehr an beide eng unter sich verbundenen Worte zu knüpfen, wie Luther richtig construirt. Durch die erste Bestimmung wird demnach die göttliche Willensbestimmung als die Norm bezeichnet, nach welcher der gegenwärtige Christenstand der Leser als auserwählter Erdenpilger eingetreten ist, während als dasjenige, worin dieser seinen Bestand hat, durch *ἐν* die von dem göttlichen Geiste gewirkte Heiligkeit eingeführt wird. *ἀγιοσύνη* ist nämlich nirgends Heiligung als That oder Handlung, sondern immer ein Zustand (vgl. Meyer zu Röm. 6, 19 und Luther zu dieser Stelle) und wenn man dies anerkennt, hat man um deswillen, daß dieser Zustand als fort-dauernder zu denken ist, kein Recht gegen die Uebersetzung und Heiligkeit sich zu verwahren, da dieser Begriff auf sittliche Wesen angewandt, auch die fortwährende Bethätigung einschließt (wie ich gegen Schott bemerke). Was aber die Präposition *ἐν* betrifft, so ist es augenscheinlich willkürlich diese mit de Wette in *εἰς τὸ εἶναι ἐν* aufzulösen, da, wie Brückner mit Recht sagt, das folgende *εἰς* nicht dafür spricht, sondern dagegen entscheidet, weil es beweist, daß die Zweckvorstellung erst mit der dritten präpositionellen Bestimmung beginnt. Mit dieser wird nun als Zweck und Ziel, zu welchem die Leser auserwählte Fremdlinge sind, der Gehorsam und die Bessprechung mit dem Blute Christi genannt. Diese beiden durch *καὶ* verknüpften Ausdrücke auch in der Weise genauer zu verbinden, daß man einen der zwei Genitive *ἁμαρτος Ἰησοῦ Χριστοῦ* auch zugleich schon von *ἐπακοή* abhängig macht, geht nicht an. Denn *ἁμαρτος* auf *ἐπακοή* zu beziehen (wie Grotius will), wäre nur dann möglich, wenn *ἐπακοή* geradezu die Bedeutung Glaube hätte und der davon abhängige Genitiv den Gegenstand des Glaubens bezeichnen könnte, was aber nicht der Fall ist. Will man dagegen *ἐπακοή* mit *Ἰησοῦ Χριστοῦ* verbinden, so ist die Fassung dieses Genitiv als eines subjectiven darum unstatthaft, weil der Gehorsam Christi d. h. der von Christo geleistete Gehorsam in keiner Weise als Ziel des Heilsstandes der Leser gedacht sein kann. Ebenso wenig aber läßt sich *Ἰησοῦ Χριστοῦ* als objectiver Genitiv von *ἐπακοή* abhängig machen (wie Steiger, Hofmann, Schriftbeweis II, 2, S. 187, Schott wollen), da es zu *ἁμαρτος* gehörig jedenfalls nur als subjectiver Genitiv zu denken ist, unmöglich aber in verschiedener Beziehung zugleich objectiv und subjectiv stehen kann. Uebrigens ist es auch um so weniger abzusehen,

wie Schott eine solche Näherbestimmung zu *ἐπακοή*, nothwendig nennen kann (S. 13), als gleich B. 14 in unserem Kapitel dasselbe Wort unzweifelhaft ohne jede Näherbestimmung steht, abgesehen von den Stellen Paulinischer Briefe, wo das Gleiche der Fall ist (wie Röm. 5, 19, 6, 16. 2. Cor. 7, 15. Phil. 21, vgl. auch Hebr. 5, 8.) Steht also *ἐπακοή* hier ohne Näherbestimmung, so fragt es sich um so mehr, was es bedeutet, den Glaubensgehorsam (Gerhard, Vorstius, Heidegger, Bengel, Wiesinger, Hofmann), den neuen Lebensgehorsam (Calvin, Aretius, Calov, Semler, Steiger, de Wette) oder beides zugleich (Luther, Weiß, Huther). Fragen wir nun zur Entscheidung dieser Frage zunächst nach dem Gebrauch des zu Grunde liegenden Verbum *ἐπακοῦειν*, so heißt dies eigentlich horchen (so im N. T. Apostg. 12, 13), danach gehorchen und hat dann meistens die Bedeutung einer thatsächlichen Ausführung gegebener praktischer Weisungen und Befehle, nicht die einer bloßen Aufnahme von Aussagen in die Ueberzeugung. Im N. T. hat es an den 21 Stellen, an denen es hier vorkommt ¹⁾, mit Ausnahme von drei Stellen jene Bedeutung immer: Math. 8, 27. Mark. 1, 27, 4, 41. Luc. 8, 25, 17, 6. Röm. 6, 12. 16. 17. 10, 16. Ephes. 6, 1. 5. Phil. 2, 12. Col. 3, 20. 22. 2. Thess. 3, 14. Hebr. 5, 9. 11, 8. 1. Petri 3, 6. An den drei anderen Stellen erhält es dadurch die Bedeutung einer Unterwerfung der Ueberzeugung, daß als Gegenstand des Gehorsams zweimal von Paulus das Evangelium (Röm. 10, 16. 2. Thess. 1, 8) und einmal von Lucas der Glaube (Apostg. 6, 7) bezeichnet wird. Und zwar geschieht dies bei Paulus beide Mal in einem Zusammenhange, in dem es ihm darauf ankommt, die sittliche Zurechnung des Mangels an Glauben zu betonen. Nach der gewöhnlichen Erklärung von Röm. 6, 17 würde auch diese Stelle sich den drei eben genannten anschließen, wenn wir nämlich in den Worten: *ἐπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασχῆς* die Attraction so aufzulösen hätten: *ἐπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας τῷ τύπῳ διδασχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε*. Aber die Ungewöhnlichkeit einer solchen Attraction, die Sonderbarkeit des Ausdrucks *παρεδίδωσθαι εἰς τύπον διδασχῆς* und die Analogie des vorangehenden Verses, in welchem *ἐπακοή* absolut steht, spricht vielmehr dafür mit Hofmann ²⁾ aufzulösen *ἐπηκούσατε*

¹⁾ Abgesehen von Apostg. 12, 13.

²⁾ Heil. Schr. N. T. III, S. 251 vgl. Ewald und Winer Gr. S. 149.

εἰς τὸν τύπον διδασχῆς ὡς παριδόνῃ (= ὡς παριδόνῃ ἡμῶν), dabei εἰς τὸν τύπον zu fassen: auf Grund der Lehrweise und ἐπακούσαι absolut zu fassen ¹⁾, nämlich dann nicht von dem Glaubensgehorsam, sondern von dem im vorigen Verse erwähnten christlichen Lebensgehorsam. — Diesem Gebrauche von ἐπακούειν entspricht nun auch die Bedeutung des davon abgeleiteten nur im N. T. vorkommenden Substantiv ἐπακοή. Abgesehen von den drei Stellen unseres 1. Petrusbriefes wird es nur von Paulus elfmal und im Hebräerbrieff einmal gebraucht. Auch für das Substantiv ist ohne Zweifel die Bedeutung der thatsächlichen Ausführung praktischer Weisungen die nächste Bedeutung. In dieser steht es 2. Cor. 7, 15 und Philem. 21 vom Gehorsam gegen menschliche Anordnungen, einmal vom Gehorsam des Knechtes gegen den Herrn in bildlicher Anwendung Röm. 6, 16, a, dreimal dagegen im absoluten religiösen Sinne d. h. von der Ausführung des absoluten, göttlichen Willens, nämlich Hebr. 5, 8 und Röm. 5, 19 von Christo ausgesagt und Röm. 6, 16 b von wiedergeborenen Christen. An den übrigen Stellen bedeutet ἐπακοή bei Paulus die Folgsamkeit der Ueberzeugung gegenüber der evangelischen Verkündigung und ihren Objecten. Aber es ist wol zu beachten, daß, während es da, wo es die Bedeutung des Lebensgehorsams gegen den göttlichen Willen hat, absolut, ohne jede ausgedrückte oder sofort aus dem Zusammenhange zu ergänzende nähere Bestimmung steht, es jenen Sinn nur da erhält, wo ein Genitiv des Objectes ausdrücklich dabei steht oder sich doch aus dem Zusammenhange ohne Weiteres ergänzen läßt, dem es dann die erwähnte Modification seiner Bedeutung offenbar allein verdankt. So steht Röm. 1, 5 und 16, 26 ἐπακοή πίστεως, 2 Cor. 10, 5 ἐπακοή Χριστοῦ. Zweimal ergiebt sich der Genitiv des Objectes Χριστοῦ aus dem Zusammenhange, nämlich 2 Cor. 10, 6 aus dem ἐπακοή Χριστοῦ im vorangehenden Verse und Röm. 15, 18 aus dem Subject des Satzes Χριστός, und Röm. 16, 19 ist aus dem B. 17 (τὰς διχοστασίας καὶ τὰ ὀκνάματα παρὰ τὴν διδασχὴν ἣν ἡμεῖς ἐμάθειμεν) τῆς διδασχῆς zu ergänzen. Hier überall hat Paulus das Interesse, die sittliche Natur des Glaubens und die Schuld des Unglaubens zu betonen und dazu war gerade er um so mehr veranlaßt, je schärfer und bestimmter er die christliche Heilsentwicklung in subjectiver Beziehung ganz auf den Glauben basirte. Müssen nun diese

¹⁾ Ihr seid gehorsam geworden.

Beobachtungen über den Gebrauch von *ὑπακοή* im übrigen N. T. uns zu der Annahme führen, daß es da, wo es so absolut wie an unserer Stelle steht, den Lebensgehorsam bezeichnet, so kann man die entgegengesetzte Erwartung auch gar nicht wie Weiß (Petr. Vehrbeogr. S. 161) will, daraus ableiten, daß Petrus *ἀπειθεῖν* immer im Sinne des Unglaubens gebraucht. Denn so steht *ἀπειθεῖν* im N. T. fast immer, und für dieses Wort ist ja auch die Bedeutung „sich nicht überzeugen lassen“ eine ursprüngliche, nicht aber in der Art abgeleitete und durch den Zusammenhang hervorgebrachte, wie es die Bedeutung Glaubensgehorsam für *ὑπακοή* ist. Daher erscheint denn ebenso wie sonst im N. T. (Joh. 3, 36. Apostg. 14, 1. Hebr. 3, 18. 19) so auch bei Petrus als Gegensatz zu *ἀπειθεῖν* nicht etwa *ὑπακούειν* sondern *πιστέν ει*: 1 Petri 2, 7.

ὑπακοή findet sich nun bei Petrus im Ganzen dreimal, nämlich außer unserer Stelle noch 1, 14 und 1, 22. An der letzteren Stelle hat es seine nähere Bestimmung an dem objectiven Genitiv *τῆς ἀληθείας* über dessen besondere Bedeutung man schwanken kann. Dagegen steht *ὑπακοή* 1, 14 wie 1, 1 ganz absolut, und hier kann denn auch über die Bedeutung Lebensgehorsam kein Zweifel sein. Gewiß wird man nicht mit Weiß (Petr. Vehrbeogr. S. 161) sagen dürfen, daß hier der Zusammenhang „da im Folgenden die Aufforderung zur Heiligung auf einen Glaubenssatz, nämlich die Berufung der Christen gegründet wird“, mehr für die Fassung desselben im Sinne des Glaubens spreche. Denn die göttliche Erwählung der Christen kommt ja hier nicht als ein Glaubenssatz in Betracht, der in Glaubensgehorsam anzunehmen sei, sondern als die Thatsache, welche die Norm dafür abgibt, nach welcher sich der Gehorsam der Christen gegen Gott zu bethätigen hat. Der Gehorsam wird hier vielmehr, wie Weiß (bibl. Theol. 2. Aufl. S. 154) ganz richtig sagt, „wesentlich darein gesetzt, daß das Kind sich dem Vater gleichgestalte, dem Gott, der es zur Kinderschaft berufen hat, ähnlich werde“, er ist also offenbar der Gehorsam des christlichen sittlichen Lebens.

Und nichts Anderes kann denn auch *ὑπακοή* an der Stelle 1, 1 sein. Denn worauf der sonstige neutestamentliche Gebrauch hinführt, das wird endlich auch durch den Zusammenhang der vorliegenden Stelle bestätigt. Dafür entscheidet das vorangehende *ἐν ἀγνωσμίᾳ πνεύματος*. Zwar konnte dies 2 Thess. 2, 13 dem Glauben als ein anderes Medium zur Realisirung der göttlichen Erwählung voran-

gestellt werden, weil in jenem Begriff der göttliche Factor vorkommt. Aber nachdem hier die von dem Geiste gewirkte Heiligkeit als dasjenige bezeichnet ist, worin sich der Stand der auserwählten Erdenpilger erweist, konnte als Ziel dieses Standes nicht der Glaube genannt werden, sondern nur die Bethätigung jener Heiligkeit in der Erfüllung des göttlichen Willens, also der Gehorsam im sittlichen Sinne. Daß derselbe freilich sachlich mit dem Glauben aufs Innigste im Zusammenhange steht, ist ja richtig; aber damit wird natürlich die bestimmte begriffliche Unterscheidung nicht ausgeschlossen.

Wird nun an *ἐπακοήν*, durch *καί* verbunden, *ῥαντισμὸν τοῦ αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* angeschlossen, so fällt auf diesen Begriff von dem bisher genau untersuchten Zusammenhange aus bereits ein helles Licht. Es ist nämlich nach demselben undenkbar, daß durch *ῥαντισμ.* *κ. τ. λ.* eine Blutbesprengung bezeichnet sei, durch welche die Gläubigen von der die volle Gemeinschaft mit Gott hindernden Schuldbefleckung gereinigt werden sollen, das Blut also als Sühnendes hier in Betracht komme (Weiß, bibl. Theol. S. 167 § 49, c). Dagegen entscheidet besonders das vorangehende *ἐπακοήν* in der Bedeutung des sittlichen Lebensgehorsams. Besteht doch Brückner selbst, der mit dieser Bedeutung von *ἐπακοή* die Fassung von *ῥαντισμὸν κ. τ. λ.* in dem Sinne von Versöhnung vereinigen will, daß dann die Stellung von *ἐπακοή* und *ῥαντ.* allerdings eine andere sein sollte (S. 30 a. Ende), und wenn er dennoch die vorliegende Stellung durch Berufung auf die analoge Ordnung in 1 Cor. 1, 13 rechtfertigen zu können glaubt, so kann man ihm darin durchaus nicht beistimmen, da an dieser Stelle *ἀπολύτρωσις* nicht gleich dem vorangehenden *δικαιοσύνη* sein, also nicht die Versöhnung bezeichnen kann, sondern offenbar die Erlösung von Sünde und Tod für Zeit und Ewigkeit bedeutet, in diesem Sinne also mit Recht ans Ende tritt. Ebenso spricht gegen die Auffassung des *ῥαντισμ.* von dem Beginne des Christenlebens das vorangehende *ἐν ἁγιασμῷ πν.* das sich zur Sündentilgung nicht verhalten kann wie das Medium zum Ziele. Und dies wird vollends klar, wenn man bedenkt, daß ebenso wie *ἐπακοή* auch *ῥαντισμ.* durch *εἰς* nicht an den Act der Erwählung, sondern an den Stand der *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι*, den Christenstand, angeschlossen ist: denn das Ziel dieses Standes kann natürlich nicht dessen Beginn sein; *ῥαντισμ.* kann sich also nach Allem nur auf den Fortbestand des christlichen Lebens beziehen. Dann wird man

aber auch nicht an die stetig sich erneuernde Sündenvergebung denken, durch welche die Bewahrung in dem Bundesverhältniß stattfindet (so Huther und Schott). Denn nach der Bethätigung der Heiligkeit im Gehorsam kann als das Ziel, für welches die auserwählten Fremdlinge bestimmt sind, nicht jene Correctur der Mängel im Christenleben genannt sein, sondern nur etwas, das den Fortbestand des sittlichen Lebens sichert.

Aber es wird sich fragen, ob die eigene Analyse des Begriffes *ἡγιασμός αἱματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu Resultaten führt, die mit der sicheren Erwartung in Widerspruch treten, welche die Beachtung des Zusammenhanges für seine Bedeutung erwecken muß. Ohne Frage schließt sich nun der bildliche Ausdruck an einen Ritus der alttestamentlichen levitischen Institutionen an. Und leicht läßt sich die Wahl auf enge Grenzen beschränken. Zwar daß die Blutbesprengung der Christen gerade an eine Besprengung des ganzen Volkes Israel erinnern mußte, wie sie nur bei dem Bundesopfer Exod. 24, 8 stattfand, (Weiß, Petr. Lehrbegr. S. 270), kann man von vornherein nicht behaupten, da ja nicht bloß das alttestamentliche Bundesvolk im Ganzen, sondern auch besondere Stände und Kategorieen desselben als Typus für die Christen gedacht werden können. Aber an einen solchen Ritus wird man allerdings nur denken dürfen, bei dem eine Besprengung von Israeliten mit Blut stattfand. Damit fallen also die Beziehungen einerseits auf das Passahlamm (Veda, Aretius u. A.) und auf das Opfer des großen Versöhnungstages (Pott, Augusti, Zschmann, Steiger, Usteri), bei welchen Ceremonieen wohl eine Besprengung mit Blut aber nicht von Personen, sondern dort der Thürpfosten (Exod. 12, 7. 13), hier der Bundeslade und der beiden Altäre (Levit. 16, 14. 16. 18.) stattfand, und andererseits auf die Besprengung der durch Leichenberührung Verunreinigten (Decumenius, Steinmeyer), wobei wohl Personen, aber nicht mit Blut, sondern mit Wasser und Asche einer rothen Kuh besprengt wurden (Numeri 19). Eine Besprengung von Israeliten mit Blut geschah nur bei drei alttestamentlichen Ceremonieen, bei der ersten Bundesweihe: Exod. 24, bei der Priesterweihe: Exod. 29, 21 ff., Levit. 8, 30, und bei der Reinigung von Aussätzigen: Levit 14, 1 ff.

Von diesen drei Ceremonieen haben die Ausleger fast allein auf die erste Bezug genommen, nur Gerhard und Pott denken neben dieser auch an die zweite. Ehe man sich aber für die eine oder die

andere dieser drei Ceremonieen entscheidet, wird man vielmehr vor allem zu fragen haben, ob nicht bei allen dreien die Bedeutung der Blutbesprengung auf derselben Grundidee beruht, in welchem Falle diese immer die Hauptsache sein wird, mag man auch an die besondere Verwendung derselben in dem einen und anderen Falle denken. Daß aber wirklich die Idee der Blutbesprengung von Israeliten in den drei genannten Ceremonieen im Wesentlichen die gleiche sein wird, ist von vornherein um so mehr anzunehmen, als diese Ceremonieen überhaupt ihrer Idee und ihrem Ritual nach eine unverkennbare Verwandtschaft unter einander haben. Bei allen dreien wird in unmittelbarer Verbindung mit einem oder mehreren anderen Opfern ein Brandopfer dargebracht. Bei der Bundesweihe und der Priesterweihe folgt ihm ein modificirtes Heilsopfer, bei dieser und der Reinigung der Ausfägigen geht ihm ein Sündopfer, bei der letzteren auch noch ein Schuldopfer voran. Gemeinsam ist ferner den drei Ceremonieen die eigenthümliche Behandlung des Opferblutes, das getheilt und zu einem Theil auf den Altar, zum andern auf die Personen gesprengt wird. Nur ist bei der Priesterweihe und der Reinigung der Ausfägigen die Blutbesprengung eine complicirtere als bei der Bundesweihe. Denn bei jenen beiden wird das Opferblut dazu verwendet, um damit im Einzelnen das rechte Ohr, den rechten Daum und die rechte große Fußzehe zu bestreichen oder zu besprengen, bei der Priesterweihe auch noch, um nach einigen anderen Handlungen in Verbindung mit Del die Leiber und Kleider der Priester zu besprengen, während bei der Reinigung der Ausfägigen eine Blutbesprengung bereits acht Tage vorher den Opfern vorangegangen ist.

Weist nun diese Aehnlichkeit im Ritual der drei Ceremonieen auf eine denselben gemeinsame Grundidee hin, so ist dieselbe hier auch an sich sehr leicht zu erkennen. Denn wenn die Bundesweihe, die Aufnahme Israels in den Bund mit Gott, die Annahme aus der Reihe der Heidenvölker zu seinem besonderen Eigenthum, zu einem heiligen Priestervolke bedeutet; so kann die Priesterweihe im Verhältniß dazu nur eine specialisirende Steigerung sein. Weil nämlich das Volk im Ganzen seinen priesterlichen Charakter nur sehr unvollkommen realisirt, werden Einzelne aus dem nur relativ heiligen Volke in den Stand einer gesteigerten Heiligkeit eingeführt. Und der Reinigungsact der Ausfägigen bezeichnet, da diese während ihrer Krankheit als außerhalb der theokratischen Gemeinschaft stehend

betrachtet werden, ebenso wie die Priesterweihe eine Specialisirung des Bundes mit dem Volke, nämlich nicht wie jene eine Steigerung desselben, sondern eine Wiederaufnahme des einzelnen aus der theokratischen Gemeinschaft Ausgeschiedenen zu einem vollberechtigten Mitgliede des priesterlichen Volkes. Immer also ist die Einführung aus dem Bereiche des Profanen, des ungöttlichen Lebens in die heilige Gemeinschaft mit Gott, in priesterliche Rechte und Pflichten, die den drei Ceremonieen zu Grunde liegende Idee. Und auf eben diese Idee wird sich nun auch die gerade diesen Ceremonieen eigenthümliche Blutbesprengung von Israeliten um so mehr beziehen müssen, als sie überall den eigentlichen Höhepunkt des ganzen ritualen Vorgangs bildet. Daß nämlich ihre Bedeutung nicht etwa auf die Entzündigung der betreffenden Personen zurückgeführt werden kann, ist von vornherein außer Zweifel. Am unmittelbarsten ist diese Möglichkeit ausgeschlossen bei der Bundes- und Priesterweihe, bei welcher das Blut, das zur Besprengung dient, von einem Heilsopfer hergenommen wird, während wenigstens in der Priesterweihe eine Entzündigung durch ein damit nicht zusammengehöriges Sündopfer vorangegangen ist. Und danach kann denn seine Bedeutung auch bei der Reinigung der Ausfägigen jedenfalls nicht allein oder auch nur in erster Linie angenommen werden, obwohl hier das Blut eines Schuldopfers benutzt wird, zumal da auch das Schuldopfer nur die Wiedereinsetzung in die Rechte eines theokratischen Bürgers vermittelt (vgl. Dehler, Theologie des A. T. I. S. 475), die Entzündigung der Person aber auch hier durch das auf die Blutbesprengung erst folgende Sündopfer geschieht¹⁾. Die thatsächliche Bedeutung der Blutbesprengung ergibt

¹⁾ Bei dem Bundesopfer wäre höchstens — nicht so der Blutbesprengung des Volkes, sondern — der vorangehenden Darbringung des Blutes an den Altar ein sühnendes Element zuzuschreiben (Dehler a. a. O. I. S. 412), daß aber, wie Weiß behauptet (Petr. Lehrbegr. S. 271, Anm. 1), der Hebraerbrief (9, 22 vgl. 9, 13. 14. 10, 22) die Blutbesprengung bei der Bundschließung ausdrücklich für eine reinigende, Sündenvergebung bewirkende und Christus selbst (Matth. 26, 28) das Bundesblut für sündenvergebend erkläre, können wir nicht zugeben. Denn Hebr. 9, 22 heißt es nur, daß, nachdem Moses durch die Besprengung mit dem Blute als „Bundesblut“ den Bund zwischen Gott und dem Volke errichtet, später auch die heiligen Stätten und Geräthe mit Blut eingeweiht hat, gegenwärtig nach seinem Gesetze auch keine Sündenvergebung ohne Blutvergießung geschieht. Mag man nun unter der letzteren das Ausgießen des Blutes am Altar (de Wette, Speimann) oder das Schlachten der Opfethiere (Bleek, Tielisch,

sich am augenscheinlichsten beim Bundesopfer, wo das Blut ausdrücklich das Bundesblut genannt wird und die Theilung desselben gerade in zwei Hälften sich offenbar auf die beiden Theile des Bundes bezieht, die durch denselben aus der Trennung in eine innige Gemeinschaft geführt werden sollen. Da nun das Blut im alttestamentlichen Ritual als Sitz des Lebens in Betracht kommt, so wird die Besprengung des Volkes mit dem Blute, von welchem die eine Hälfte an den Altar Gottes gebracht ist, nichts anderes bedeuten, als die Einführung des Volkes aus dem Bereiche der gottgeschiedenen profanen Welt in die heiligende Lebensgemeinschaft mit dem heiligen Gott. Bei der Priesterweihe erhält diese Bedeutung der Blutbesprengung entsprechend dem complicirteren Ritus nur eine weitergehende Specialisirung. Die besondere Besprengung von Ohr, Hand und Fuß muß sich auf das besondere Amt des Priesters beziehen und demnach bedeuten, daß die Lebensgemeinschaft mit dem heiligen Gott den Priester auch für seine amtlichen Thätigkeiten heiligen und beleben, ihn zum Gehorsam gegen Gott zu heiligen Handlungen und heiligem Wandel befähigen soll. Und eine ähnliche, nur etwas abgeschwächte Bedeutung hat dann auch die Blutbesprengung der unter die Glieder des Priestervolkes wieder aufzunehmenden, vom Aussage Geheilten.

Der alttestamentliche Ritus einer Blutbesprengung hat also immer die Bedeutung einer Aufnahme aus dem Bereiche des Profanen in eine priesterliche heilige Gemeinschaft mit dem heiligen Gott, und zu dieser Grundidee des Ritus kann die besondere Gestaltung derselben in den drei verschiedenen Ceremonieen bei der Anwendung auf die neutestamentlichen Verhältnisse thatsächlich gar nichts hinzufügen. Denn ihre specielle Modification in der Ceremonie der Reinigung der vom Aussage Geheilten ist nicht dazu geeignet, um bei jener christlichen

Lüdemann) verstehen, jedenfalls bezeichnet sie nicht die Besprengung des Volkes mit dem Bundesblut. An den beiden anderen angefügten Stellen des Hebräerbrieffes aber ist jedenfalls nicht der Typus der Bundeschließung gebraucht, sondern 9, 13, 14 nach V. 12 derjenige des Opfers am großen Versöhnungstage und 10, 22 entweder der Typus der Priesterweihe oder, was wegen V. 19 f. viel wahrscheinlicher ist, wiederum der des großen Versöhnungsofers, Christus aber hat Matth. 26, 28 nicht das Bundesblut des alten Bundes, sondern das des neuen für sündenvergebend erklärt, worüber wir unten gleich im Texte reden.

Anwendung zur Geltung zu kommen. Die besonderen Mäancirungen aber jener Idee bei der Bundeschließung und bei der Priesterweihe fallen in der Uebertragung auf die christlichen Verhältnisse unter sich und mit der Grundidee selbst völlig zusammen. Findet ja doch hier eben nicht mehr jene Scheidung zwischen dem Volke und den Priestern statt, wie sie dem alten Bunde wesentlich war. Mag man also das Bundesvolk im Ganzen oder die besondere Classe der Priester als Typus der christlichen Gemeinde betrachten, in jedem Falle wird diese damit in allen ihren Gliedern als priesterliches Volk gedacht. Es läßt sich daher auch von vornherein erwarten, daß Petrus, indem er die Heilswirkungen des Todes Christi an den alttestamentlichen Ritus der Blutbesprengung anlehnt, besonders an jene beiden Ceremonieen der Bundes- und Priesterweihe gedacht habe. Und daß dies wirklich der Fall ist, ergibt sich auch aus ganz bestimmten Anzeichen. Zwar in dem unmittelbaren Zusammenhange der vorliegenden Stelle ist nichts zu finden, was speciell auf die eine oder die andere jener beiden Ceremonieen hinwiese. Denn daß *ἐπακοή* dem *ἡγιασμός* z. τ. λ. in Bezug auf die Gehorsamsverpflichtung vorangestellt sei, welche nach Exod. 24 der Bundesweihe voranging, ist nicht wahrscheinlich, da *ἐπακοή* nicht Gehorsamsverpflichtung, sondern Gehorsam ist. Aber aus 2, 5 und 9 geht hervor, daß für des Petrus Anschauung von der neutestamentlichen Gemeinde der Typus des alttestamentlichen Bundesvolkes und derjenige der alttest. Priesterschaft gleich wesentlich ist, und daß er diese beiden Typen um so enger mit einander verbinden kann, da er an dem alttest. Bundesvolke gerade den Charakter des priesterlichen Volkes hervorhebt.

Wird nun die alttestamentliche Bundesweihe als Typus für die Heilswirkungen des Todes Christi gebraucht, so ist es freilich möglich, daß dabei gerade der wesentlichste Unterschied hervorgehoben wird, welcher zwischen der alten und neuen Bundschließung besteht, daß nämlich die letztere auf einer wahrhaften befriedigenden Sühnung und Sündenvergebung beruht, während die alttestamentliche Bundesweihe erst das Verhältniß zwischen Gott und dem Volke anbahnt, in welche dieses vermittelt der gesetzlichen Sündopfer auch der Sündenvergebung theilhaft werden kann. Diese Besonderheit des neuen Bundes ist schon in der alttestamentlichen Weissagung von demselben (Jerem. 31, 34) bemerklich gemacht, ebenso dann in den sein Blut als neutestamentliches Bundesblut bezeichnenden Abendmahlsworten des Herrn

durch den allerdings nur bei Matthäus (26, 28) vorfindlichen Zusatz *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, endlich in den Stellen des Hebräerbriefes 9, 15. 12, 24. An sich aber kann die Auffassung des christlichen Heils unter dem Gesichtspunkt einer neuen Bundeschließung doch nur den Gedanken ausdrücken, daß der Zweck des alten, die Herstellung eines heiligen, priesterlichen, Gottes Willen entsprechenden Volkes in der christlichen Gemeinde sich realisirt, wie denn dies auch in jener alttestamentlichen Weissagung Jerem. 31, 31 ff. als Hauptgedanke ausgeführt ist. Und, wenn ohne jene oben bezeichnete Besonderheit des neuen Bundes auszudrücken, die Heilswirkungen des Todes Christi unter dem Typus der zur alttest. Bundesweihe gehörenden Blutbesprengung dargestellt werden, so ist jene Besonderheit vorausgesetzt, aber ausgesprochen ist doch nur dies, daß die Idee jener alttestamentlichen Blutbesprengung sich in den Heilswirkungen des Todes Christi verwirklicht. Insofern man aber dennoch aus den ja gewiß für die urapostolische Vehr-darstellung einflußreichen Abendmahlsworten des Herrn die Erwartung ableiten wollte, daß auch Petrus, wenn er das Blut Christi als alttestamentliches Bundesblut bezeichnet, gerade dessen sündenvergebende Kraft hervorheben wolle, so ist dagegen zu bemerken, daß, wie man auch über die Ursprünglichkeit jener Worte *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* bei Matth. denken möge, dieselben jedenfalls in der Relation des Petrinischen Evangeliums, des Ev. Marci fehlen, hier also die sündenvergebende Bedeutung des Todes Christi vorausgesetzt aber nicht erwähnt ist.

Wenn nun in unserer Stelle des 1. Petrusbriefes keine Veranlassung ist, die typische Beziehung der Blutbesprengung auf die alttestamentliche Bundesweihe zu beschränken, vielmehr Grund dazu ist, dieselbe auf die Priesterweihe auszudehnen, Petrus aber ferner die christliche Gemeinde insofern als das auserwählte Volk des neuen Bundes betrachtet, als sie ein heiliges priesterliches Volk ist, das die Bestimmung hat durch seinen Wandel die Tugenden dessen zu verkünden, der es aus der Finsterniß berufen hat zu seinem wunderbaren Licht (2, 9), und insofern als Priester, als sie Gott ihm wohlgefällige Opfer darzubringen haben, so kann nun wohl weiter kein Zweifel darüber obwalten, daß Petrus mit seinem Ausdruck *ἁγίασι. ἀπ. I. No.* nicht sowohl die sühnende als vielmehr unter Voraussetzung jener die heiligende Bedeutung des Todes Christi bezeichnen will, d. h. nach unserer vorangehenden Untersuchung über die Idee der alttestament-

lichen Blutbesprengung, die durch den Tod Christi und sein dadurch frei werdendes Leben bewirkte Aussonderung aus dem Bereiche des profanen, unheiligen Lebens in die Gemeinschaft mit dem heiligen Gott und in den Stand einer priesterlichen Heiligkeit.

In welcher Weise Petrus sich die bezeichnete Wirkung des „Blutes“ Christi näher vermittelt denkt, läßt sich aus der vorliegenden Stelle nicht abnehmen. Es fragt sich nur noch, ob dieselbe hier als eine einmalige oder eine fortgehende gemeint sei. Die Stellung der Worte verlangt das Letztere, insofern hinter den Lebensgehorsam *ὑπακούσας* *ἀπ.* *τῷ* *Χρ.* nur dann mit vollem Recht tritt, wenn darin auch die fortgehende Entwicklung und Vollendung des christlichen Lebens ausgedrückt ist. Dagegen scheint nun aber die von Weiß, Petr. Lehrbegr. S. 271 A. 1 zunächst gegen die Annahme einer fortgehenden Sühnung geltend gemachte rituelle Bedeutung der Blutbesprengung zu sprechen. Und allerdings hätte die alttestamentliche Blutbesprengung eine wesentlich sühnende Bedeutung, so könnte sie nicht zum Typus einer fortgehenden Sündentilgung dienen. Ist sie aber das Unterpfand einer dauernden Lebensgemeinschaft, so wird die nicht bloß als symbolischer Ritus, sondern als thatsächliche Heilswirkung des Todes Christi gedachte Besprengung mit seinem Blute eine fortgehende sein können und müssen.

Nicht sehr viel weiter als der besprochene Eingang des Briefes führt uns die zweite in Betracht kommende Stelle desselben 1, 18 u. 19 in die Petrinische Auffassung der Heilswirkung des Todes Christi hinein; aber sie wird uns den aus der ersten Stelle entnommenen Grundgedanken bestätigen.

Gleich hier ist es wie auch in den folgenden Stellen zu bemerken, wie die von Petrus gegebenen Andeutungen über das Leiden und Sterben Christi praktischen, auf die Gestaltung des sittlichen Lebens gerichteten Zwecken dienen, denn nachdem der Apostel auf die Adresse und den Gruß zunächst eine Dankagung hat folgen lassen (1, 3—12), hat er darauf nicht, wie Paulus dies zu thun pflegt, eine belehrende Auseinandersetzung den Lesern besonders nothwendiger christlicher Lehrstücke begonnen, um dann erst einen zweiten paränetischen Theil folgen zu lassen, sondern hat sofort 1, 13 mit der Ermahnung eingesetzt und hat den Grundton seines Briefes gleich hier voll anschlagend die christliche Hoffnung als die Basis aller Erweisungen christlichen Lebens hingestellt. Darauf wird Gottes Vaterstellung zu den Christen, Gottes

Heiligkeit und Gottes Richteramt als Motive für die Ermahnungen zum heiligen Lebenswandel eingeführt, und im engsten Zusammenhange hiemit stehen nun auch die folgenden Verse 18 u. 19. Nachdem nämlich V. 17 den Gedanken ausgesprochen hat, daß der väterliche Gott der Leser zugleich doch auch von ihnen als der unparteiische Richter zu fürchten ist, führt nun das Particip *εἰδοτες* V. 18 nicht etwa in ganz loser Anweisung ein neues Motiv für die Heiligkeit des sittlichen Lebens ein, sondern giebt vielmehr eine Begründung für das vorige. Wenn die Meisten darin nur eine Begründung für die Aufforderung *ἐν φόβῳ ἀναστρέφετε* sehen, so bemerken dagegen Schott und Ritschl (D. chr. Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. II. S. 177) mit Recht, daß dieselbe durch den Vordersatz *καὶ ἐπὶ πατέρα κ. τ. λ.* bereits genügend motivirt sei; wenn aber Ritschl in *εἰδὼς* die Begründung für die Anrufung Gottes als Vaters durch die Leser sucht, so bekennt er selbst, daß die Stellung der Sätze dies als fernliegend erscheinen lasse, und auch durch die Analogie von V. 22 u. 23 kann die von ihm angenommene Verbindung nicht gestützt werden: denn da giebt V. 23 nicht das Motiv für den participialen Vordersatz in V. 22, sondern für die Aufforderung, zu welcher der Vordersatz seinerseits nicht in causalem sondern in zeitlichem Verhältniß steht. Ferner weist zwar die Erinnerung an die Erlösung der Leser auf ihre Anrufung Gottes als Vaters zurück, aber zugleich doch auch der Hinweis auf den nicht geringen Preis der Erlösung auf die Aufforderung zur Furcht. Daher scheint mir die Verbindung von Schott, nach welcher *εἰδοτες* die Causalverbindung zwischen Vorder- und Nachsatz von V. 17 motivirt, weder unverständlich (Ritschl) noch gesucht (Huther) sondern allein richtig. Darum nämlich sind die Leser durch die Thatfache, daß sie den richtenden Gott als ihren Vater anrufen, keineswegs dessen überhoben, auch durch Furcht vor ihm ihren Wandel bestimmen zu lassen, weil sie wissen müssen, daß ihre Erlösung aus dem Sündenleben, durch welche sie Gott zugehörig geworden sind, keinen geringen Preis gekostet hat, „daß ihr nicht durch vergängliche Dinge, Silber oder Gold, erlöst seid aus eurem von den Vätern her ererbten nichtigen Wandel, sondern durch das theure Blut Christi, als eines fehler und makellosen Lammes, welcher vorher bestimmt war vor der Gründung der Welt, offenbart aber in den letzten Zeiten ist um euretwillen, die ihr durch ihn gläubig geworden seid an Gott, der ihn von den Todten auferweckt und ihm Herrlichkeit gegeben hat, so daß euer Glaube und eure Hoffnung auf Gott gerichtet sind.“ Hier ist nun

die Heilswirkung des Todes Christi zunächst durch *λυτροῦσθαι* bezeichnet und es fragt sich also vor Allem, was dies bedeutet.

λυτροῦν von *λύτρον* Lösemittel, dann besonders Lösegeld abgeleitet, heißt in der Profangréc. im Activ für ein empfangenes Lösegeld freigeben, im Passiv für ein Lösegeld frei gegeben oder losgekauft werden, im Medium durch ein Lösegeld loskaufen. Derselbe Gebrauch findet sich in der LXX und im N. T., nur daß einmal Numeri 18, 15. 17. (entsprechend dem Gebrauch des zusammengesetzten Activ *ἐπολύτρον* in der Bedeutung loskaufen Exod. 21, 8) das Medium *λυτροῦσθαι* die Bedeutung: loskaufen lassen (machen, daß Jemand etwas loskauft) erhält. Sonst wird auch in der bibl. Grécität, während das Activ des verb. simpl. nicht vorkommt, das Medium in der Bedeutung loskaufen, das Passiv in der Bedeutung losgekauft werden gebraucht. In ganz eigentlicher Bedeutung steht nun das Verbum nur da, wo es sich darum handelt, durch Zahlung einer entsprechenden Geldsumme ein Ding oder eine Person für sich loszukaufen, welche, sei es durch Gewalt oder durch Recht, einer anderen Person angehört. So steht *λυτροῦσθαι* in der LXX als Uebersetzung der gleichfalls in dieser Bedeutung gebrauchten Verba *קָנָה* und *חָסַר* an den Stellen Lev. 19, 20. 25, 25. 30. 33. 49. 54. 27, 13. 15. 19. 20. 27. 28. 29. 31. 33. Numeri 18, 15. 17. Ganz ähnlich ist aber der Gebrauch von *λυτροῦσθαι* auch da, wo zwar nicht eine Geldsumme aber doch ein entsprechender Werthgegenstand dem gegenwärtigen Besitzer eines Dinges zur Ablösung gegeben wird: Exod. 13, 13. 15. 34, 20. Und dahin zu rechnen ist auch die Stelle Psalm 49, 8, wo es als unmöglich bezeichnet wird, daß ein Mensch das Leben eines Anderen Gott abkaufen könne, um ihm das Anrecht auf den Tod zu nehmen. Aber *λυτροῦσθαι* steht auch in solchen Fällen, wo von einer wirklich an Jemand gemachten Werth- oder Geldleistung gar nicht die Rede sein kann. Während nun dann der Begriff des Loskaufens natürlich nicht seine volle Geltung hat, ist er doch auch gar nicht nothwendig auf den des Befreiens zu reduciren, sondern das Bild des Loskaufens kann dann in einem größeren oder geringeren Umfange auf die betreffenden Verhältnisse seine Anwendung finden. Es kommt freilich nicht selten vor, daß *λυτροῦσθαι* in der LXX, ebenso wie die damit übersetzten Verba *קָנָה* und *חָסַר* auf Fälle angewendet wird, in denen aus dem Bilde des Loskaufs nur der darin enthaltene Begriff des Befreiens aus einer Gebundenheit zur Geltung kommt. Das ge-

schleicht überall da, wo vor einem *λυτροῦν* der Seele aus Gefahr, Feindschaft, Noth oder auch von dem Gewissen anlebenden Sünden die Rede ist, wie 2. Sam. 4, 9. 1. Kön. 1, 29. Psalm 25, 21. 26, 11. 31, 6. 34, 23. 49, 16. 55, 19. 69, 19. 71, 23. 72, 14. 103, 4. 119, 134. 154. 130, 8. Klagel. 3, 58. Hosea 7, 13. Und in den gleichen Verbindungen wird denn *λυτροῦν* auch zur Uebersetzung der gar nicht den Begriff des Loskaufs ausdrückenden Verba *פָּדַה* (Ps. 106, 10), *פָּדָה* (Ps. 136, 24) und, *פָּדַת* (Ps. 144, 10) gebraucht. Indessen ist es schon in manchen der eben vorher genannten Fälle sehr wahrscheinlich, daß in dem griechischen *λυτροῦν* wie in den hebr. Verbb. *פָּדַה* und *פָּדָה* aus dem Bilde des Loskaufs außer dem Begriffe des Befreiens auch der Gedanke festgehalten ist, daß Gott sich die Befreiung etwas kosten läßt, daß er gewissermaßen außerordentliche Mittel flüssig macht, um sie zu erwirken. Sicher ist aber außer diesem noch ein anderes, sehr bedeutsames Moment, nämlich der Begriff des Erwerbes, der Aneignung für sich selbst aus dem Bilde des Loskaufs festgehalten, an Stellen, an welchen von der Erlösung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens die Rede ist, während andererseits doch auch hier es ganz unmöglich ist, das Bild des Loskaufs vollständig durchzuführen. Ganz augenscheinlich ist dies an den Stellen 2. Sam. 7, 23. 1 Chron. 18, 25 u. Psalm 74, 2. Hier heißt es jedesmal, daß Gott Israel für sich losgekauft habe, hebr.: *לִי פָדָה* was die LXX an der dritten Stelle einfach mit *λυτροῦσθαι* an den beiden anderen mit *λυτροῦσθαι* *ἐαυτῷ*, *ἑαυτῷ* übersetzen. Und wie Psalm 74 *λυτροῦσθαι* mit *κτᾶσθαι* sich erwerben, erkaufen (heb. *קָנָה*) in Parallele steht und als Resultat des *λυτροῦσθαι* Israels Stellung zu Gott als *ῥάβδος κληρονομίας σου* heb. *קֶדֶשׁ קְדֻשָּׁה* bezeichnet wird, so sind 1. Sam. 7, 23 Gottes wunderbare Befreiungsthaten offenbar als Kaufpreis gedacht, und hier wie 1. Chron. 18, 25 die Angehörigkeit des Volls an Gott als Folge des *λυτροῦσθαι* genannt. Unzweifelhaft ist also hier für *λυτροῦσθαι* die Bedeutung loskaufen festzuhalten und das damit gebrauchte Bild auch insoweit durchgeführt, daß Aegypten als der frühere Besitzer Israels, Gott als dessen Loskäufer und Gottes Wunderthaten als der Preis gedacht sind, den Gott es sich kosten läßt, um das Volk für sich zu erwerben. Nur zeigt sich gerade an diesem letzten Zuge des Bildes, wie beschränkt dessen Durchführung ist. Denn eben nur insoweit können Gottes Befreiungsthaten als Kaufpreis oder Lösegeld gedacht sein,

als sie eine Leistung, ein Aufwand außerordentlicher Mittel sind, natürlich aber ganz und gar nicht als ein Aequivalent, überhaupt als eine Werthgabe die dem früheren Besitzer zu Gute käme und ihm den aufgegebenen Besitz des betreffenden Gegenstandes ersetzte. In diesen Fällen will also das Bild des Loskaufs, will der Gebrauch von *λυτροῦσθαι* nicht mehr und nicht weniger bedeuten als die Befreiung eines Gegenstandes (oder einer Person) aus einer Gebundenheit durch außerordentliche Mittel zum Erwerbe für sich selbst. Dieselbe Bedeutung wird aber danach *λυτροῦσθαι* auch überall da haben, wo es den hebr. Verbb. *קָנָה* und *פָּדָה* entsprechend gebraucht ist, um die Befreiung Israels aus Aegypten zu bezeichnen, und zwar um so sicherer als darauf meistens wenigstens der Umstand hinweist, daß die Stellung Gottes als des Gottes Israels und des Volkes als seines Volkes mit dem göttlichen *λυτροῦσθαι* Israels in direkte Verbindung gebracht wird; vgl. Exod. 15, 13. Deut. 7, 8. 9, 26. 13, 5. 15, 15. 21, 8. 24, 18. Nehemia 1, 10. Jes. 43, 1. Dieselbe Bedeutung haben wir dann ferner dem Worte *λυτροῦσθαι* zuzuschreiben auch in den mit messianischer Perspektive verbundenen Weissagungen von der jener Ausführung aus Aegypten analogen Erlösung Israels aus dem babylonischen Exil; Jes. 44, 22. 63, 9. Jerem. 15, 21. 31, 11. Micha 4, 10. Sacharj. 10, 8. — Auf diese Weise wird *λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραὴλ* sehr natürlich zum messianischen Terminus, nämlich zu einer auch ohne jede Näherbestimmung deutlichen, weil durch die Analogie mit der Erlösung aus Aegypten in sich selbst bestimmter Bezeichnung dessen, was Gott durch den Messias oder der Messias im Namen Gottes an Israel thun soll. So finden wir es im neuen Testament Luc. 24, 21 gebraucht, hier noch ganz im nationalen Sinne im Munde der Jünger von Emmaus, denen der Tod Jesu ihre an ihn geknüpften messianischen Hoffnungen erschüttert hat. Wenn nun *λυτροῦσθαι* an den beiden anderen Stellen des neuen Testaments, an denen es außerdem noch vorkommt, 1. Petri 1, 18 und Tit. 2, 14 verwendet wird, um das seiner nationalen Form entkleidete, gerade an den Tod Jesu als des Messias geknüpfte messianische Heil für die neutestamentliche Gemeinde zu bezeichnen, so wird der Gebrauch und der Sinn des Wortes aus jenen klassischen Stellen von dem *λυτροῦσθαι* Israels aus Aegypten seine Erklärung finden müssen. Und für die uns vorliegende Stelle ist dies um so mehr anzunehmen, als es für die Lehrdarstellung des Petrus wesentlich ist, die neutestamentliche Ge-

meinde nach dem Typus des alttestamentlichen Bundesvolkes zu denken, welches Gottes Volk und Eigenthum gerade durch die Erlösung aus Aegypten geworden ist.

Wie verhält sich nun die Verbindung, in welcher *λυτροῦσθαι* an unserer Stelle vorkommt, zu der aus dem alttestamentlichen Gebrauch hergenommenen Bedeutung desselben? Zunächst geht aus der Angabe, daß nicht Gold oder Silber das Mittel des *λυτροῦσθαι* gebildet haben, unzweifelhaft hervor, daß dieses Wort hier nicht, wie zuletzt noch Ritschl (die christl. Lehre v. d. Rechtfertigung u. Versöhnung. Bd. II S. 221) behauptet nur den allgemeinen Begriff des Befreiens ausdrückt, sondern die Bedeutung loskaufen hat. Mit Unrecht wendet Ritschl dagegen ein, die Nennung von Gold und Silber sei nur durch die Gegenüberstellung von vergänglichen Mitteln und dem Werthe des Blutes Christi als der unvergänglichen Person herbeigeführt, auch bringe es der Charakter des negativen Satzes mit sich, daß nicht nachgewiesen werden könne, ob ein analytisches Verhältniß zwischen dem Begriff des Geldes und dem Begriff *λυτροῦν* gedacht sei. Denn daß als Beispiele der verneinten vergänglichen Mittel des *λυτροῦσθαι* gerade Silber und Gold und nicht etwa, was bei dem von Ritschl angenommenen Vorwalten des Opferbegriffes nahe gelegen hätte, das Opferblut vergänglicher Thiere, oder auch sonst etwas Anderes genannt ist, das findet seine befriedigende Erklärung immer nur daraus, daß als Mittel des *λυτροῦσθαι* auch positiv ein Preis gedacht ist, dieses also seine ursprüngliche Bedeutung, loskaufen, behalten hat. Da nun aber von einem Loskauf im eigentlichen Sinne selbstverständlich hier nicht die Rede ist, so ist der durch *λυτροῦσθαι* ausgedrückte Begriff des Loskaufs nur im bildlichen Sinne gebraucht, und es fragt sich also nur, inwieweit das Bild seine Anwendung gefunden hat. Zunächst ist klar, daß mit *ἐκ τῆς μάταιος ἀναστροφῆς παροπαραδόντων* der von den Vätern her ererbte nichtige Wandel als die Gebundenheit bezeichnet wurde, in der sich die Gemeindemitglieder ehemals befunden haben, aus der sie aber losgekauft worden sind. Denn zwar scheint *μάταιος ἀναστροφή* an und für sich zu den betreffenden Personen als deren That vielmehr im Verhältniß der Abhängigkeit als der Herrschaft zu stehen. Allein insofern der nichtige Wandel als von den Vätern ererbt d. h. durch Geburt, Erziehung, Sitten und Gewohnheiten und alle den Familien- und Volksgeist in sich verkörpernden Schöpfungen von Geschlecht zu

Geschlecht sich forterbend bezeichnet wird, ist er als eine im natürlichen Gesamtleben herrschende, das Individuum knechtende Macht gedacht, in deren Gebundenheit sich auch die angerebeten Christen befanden. Wollte man im Gedanken von dieser Sündenknechtschaft auf den Herrn zurückgehen, welcher in dieser die Betreffenden festhält und aus dessen Besitz sie dann losgekauft werden, so könnte es nur die Sünde als Macht oder deren Vertreter der *δυνάμις* 5, 8 sein. Doch ist davon in unserer Stelle nichts angezeigt. Jedenfalls aber ist es schlechthin unmöglich als jenen früheren Herrn und Besitzer Gott zu denken, wie u. A. auch Steiger und Schott wollen. Denn abgesehen davon, daß der Gedanke, Gott halte den Menschen unter der Gewalt der Sünde fest und lasse ihn nur gegen ein Lösegeld daraus frei, überhaupt unbiblisch ist (denn auch mit Röm. 1, 24 worauf Schott verweist, ist er nicht zu belegen), so wird seine Anwendung innerhalb des hier gebrauchten Bildes bestimmt durch den Umstand ausgeschlossen, daß Gott vielmehr als derjenige gedacht ist, in dessen neuen Besitz die Christen durch den Verkauf übergehen. Denn nicht absolute Freiheit sondern Angehörigkeit an Gott erscheint als die Folge des *λειτουργία*, wie aus dem logischen Verhältniß des 18. V. zu V. 17 (*εἰ πιστεύετε καὶ καταλείψετε*) und zum Schlußsatz von V. 21 hervorgeht, in welchem der Ton nicht auf *τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα* sondern auf *εἰς θεόν* liegt im Gegensatz zu der Angehörigkeit an die Sünde¹). Daher ist denn auch das Lösegeld, als welches Christi Blut durch den Gegensatz gegen *ἀγνοίαν ἢ χρόσιον* deutlich bezeichnet ist, natürlich nicht als ein an Gott sondern als ein von Gott gezahltes gemeint. An wen das Lösegeld gegeben ist, wird nicht gesagt und kann auch überhaupt ebensowenig ergänzt werden, als das Lösegeld wie eine wirkliche Entschädigung gedacht werden kann. Wollte man nach dieser Seite das Bild des Verkaufs ausführen, so käme man zu dem Gedanken, daß Gott das Blut Christi der Sündenmacht als einen Ersatz für die damit aus ihrem Besitze Losgekauften überlassen habe. Aber dies ist natürlich widersinnig. Und es zeigt sich also, daß das Bild des Verkaufs soweit gar nicht durchgeführt werden sollte. Nur insofern

¹ Daher nicht mit Weiss, Brüdner, Schott, Kronmüller, Huther zu übersetzen ist: „so daß euer Glaube zugleich Hoffnung sei, die auf Gott gegründet ist“, sondern mit den meisten Ausl.: „so daß euer Glaube und eure Hoffnung auf Gott gerichtet sind.“

kann daher das Blut Christi als Lösegeld gedacht sein, als Gott sich die Erlösung aus der Sündenmacht etwas kosten läßt und in dem Tode Christi ein außerordentliches Mittel aufwendet, um die Menschen aus jener zu befreien und für sich zu erwerben.

So verlangt denn also der Zusammenhang unserer Stelle dieselbe Bedeutung von *λυτροῦσθαι* und dieselbe damit zusammenhängende Anschauung, wie die Analogie jener alttestamentlichen Stellen von der Erlösung Israels aus Aegypten. Wie dort steht auch hier *λυτροῦσθαι* in der Bedeutung loskaufen, wie dort aber auch hier so nur in bildlichem Gebrauch. Und wie dort die Knechtschaft Aegyptens so ist hier der von den Vätern ererbte nichtige Wandel die Gebundenheit, in welcher die Gemeinde sich befunden hat und aus welcher Gott sie erlöst, um sie für sich zu erwerben; und wenn dort die wunderbaren Befreiungsthaten Gottes als der Preis gedacht sind, den dies Gott gekostet hat, so ist es hier das Blut Jesu Christi. Aber so wenig als dort Gottes Machtthaten ein Ersatz an Aegypten für die befreiten Israeliten sind, ebenso wenig kann hier Christi Blut als ein Jemand geleisteter Ersatz oder irgendwie als Werthleistung in Betracht kommen.

Damit sind denn die verschiedenen gangbaren Versuche, in unsere Stelle mit Hülfe des Begriffes *λυτροῦν* den Gedanken an Christi stellvertretendes Strafleiden oder überhaupt an die Sühnung der menschlichen Schuld durch Christi Tod hineinzuzinterpretiren, als völlig unberechtigt zurückgewiesen. Vielmehr ist in dem Bilde des Loskaufens hier, ohne daß eine weitere Ergänzung desselben veranlaßt wäre, nur der Gedanke ausgedrückt, daß das Blut Christi ein außerordentliches Mittel war, um von der Sündenmacht zu erlösen und in die Gemeinschaft mit Gott zu führen. Darauf allein werden sich denn auch die übrigen Bestimmungen unserer Stelle beziehen können, und wir werden nur zu untersuchen haben, ob aus dieser eine Andeutung über die Art und Weise zu entnehmen ist, in der sich Petrus die heiligende Wirkung des Todes Christi vermittelt denkt. Es entsteht daher zunächst die Frage, wie wir die Worte *ὡς ἄμων ἁμώμων καὶ ὁπίλων* aufzufassen, aus welchem alttestamentlichen Typus namentlich wir sie zu erklären haben, ob aus einer Beziehung auf Jes. 53, 7 oder auf die Opferlämmer des alten Testaments oder auf das Passahlamm. Und hierauf scheint uns sowohl die Wahl der Ausdrücke als der Zusammenhang die Antwort aufzudrängen. Was nämlich die erstere betrifft, so ist der Umstand immer entscheidend, daß *ἄμωμος*

die stehende technische Bezeichnung der levitischen Fehllösigkeit der alttestamentlichen Opferthiere ist.

Wird dies nun hier zur Bestimmung eines *ἀμωός* also eines der für alttest. Opfer bestimmten Thieres gebraucht, so kann auch das auf *ἀμωμος* folgende synonyme *ἁπλως*, obschon es sonst nur im sittlichen Sinne vorkommt, doch die rituelle Bedeutung nicht dem ersteren nehmen, sondern nur mit von jenem erhalten, so daß *ἀμωμος* und *ἁπλως* als Uebertragung des hebr. Ausdrucks für lev. Fehllösigkeit *בְּיָהֳרָה לֹא יִהְיֶה סֶסֶם* erscheint. *ἀμωός* ist also ohne Frage als Opferlamm gedacht. Und damit ist jedenfalls der Versuch, die Bezeichnung Christi als Lamm lediglich aus Jes. 53, 7 zu erklären beseitigt. Für die Beziehung auf das Passahlamm könnte man, insofern es sich um die gebrauchten Ausdrücke handelt, höchstens den Umstand geltend machen, daß Christus gerade mit einem Lamm, nicht mit einem Opferthier im Allgemeinen verglichen ist. Denn der Versuch in den B. 20 folgenden Näherbestimmungen zu *Χριστός* Beziehungen auf das Passahlamm zu finden, führt nur zu Künsteleien. Wegen das Passahlamm aber spricht der Umstand, daß weder das Substantiv *ἀμωός* noch das Adjectiv *ἀμωμος* zur Bezeichnung des Passahlammes vorkommt, während sonst in Bezug auf resp. Opferlammern sehr häufig gebraucht wird. Auf die Vergleichung mit den alttest. Opferlammern führt aber auch der Zusammenhang. Für die richtige Auffassung desselben ist es nun wesentlich, das Verhältniß richtig zu bestimmen, welches zwischen *φθαρτοῖς ἀσχητόν ἡ Νοσήω* und *τιμὴ ἀθάτῃ* z. r. l. besteht. Sucht man also zunächst nach dem direkten Gegensatz gegen *φθαρτοῖς* d. h. gegen den Begriff des Vergänglichen, so wird man ihn gewiß nicht wie Luther will in *τιμὴ* finden dürfen, (da es auch vergängliche Werthgegenstände giebt), sondern vielmehr in *χριστοῦ* mit den dazu gehörigen nachfolgenden Prädikaten, welche den eigentlich schon in *χριστοῦ* liegenden Begriff des Unvergänglichen noch ganz ausdrücklich hervorheben (gar nicht also wie Schott S. 72 will das *τιμὴ* des Blutes dathun). Daher ist es denn völlig unstatthaft *χριστοῦ* als einen nachträglichen erklärenden Zusatz zu *ἀμωῶν* und dies direkt von *ἀθάτῃ* abhängig zu machen, wie Steiger u. A. wollen. Vielmehr fordert der durch den Gegensatz gegen *φθαρτοῖς* auf *χριστοῦ* fallende Nachdruck unbedingt, dieses direct mit *ἀθάτῃ* zu verbinden. Ob man dann *ὡς ἀμωῶν* z. r. l. unmittelbar appositionnell zu *χριστοῦ* zieht (de Wette, Luther, Wiesinger) oder von einem zu er-

gänzenden ἀμάρτι abhängig macht (Steiger, Schott), ist gleichgültig, wenn man nur in jedem Falle diesen Worten eine motivirende Beziehung nicht zu *Χριστοῦ* (de Wette, Huther, Wiesinger), sondern zu *τιμῇ ἀμάρτι*, d. h. speciell zu *τιμῇ* zuschreibt (Schott, Weiß). Denn nur so erklärt sich genügend die Stellung jener Worte vor *Χριστοῦ* und nicht dies letztere, welches in seinem Gegensatze gegen *ἡμαρτοῖς* durch das Folgende hinlänglich bestimmt ist, wohl aber *τίμος* bedarf einer Erläuterung. Wie bemerkt nämlich, dient nicht nur der Gegensatz gegen *ἀσυνόλω ἢ χροσώ* sondern in Verbindung damit auch das Prädicat *τίμος* zum Zeichen, daß das Blut Christi hier als Lösegeld gedacht ist. Nicht also in Gegensatz gegen *ἡμαρτοῖς* (Huther u. A.) sondern in eine Reihe mit den vergänglichen Dingen von der Art des Goldes und Silbers wird durch *τίμος* das Blut Christi gestellt, insofern auch dieses wie jene eine Werthsache, damit also zum Loskauf überhaupt geeignet ist. Und dies mußte ja nothwendig bemerkt werden ehe hinzugefügt werden konnte, daß für die hier gerade in Betracht kommende Art des Loskaufs das Blut Christi im Gegensatze gegen vergängliche Dinge, wie Gold und Silber als etwas Unvergängliches dienen könne. Für wen das Blut Christi werthvoll ist, diese (u. A. von Schott aufgeworfene) Frage geht nach unseren vorangegangenen Erörterungen über den Umfang hinaus, in welchem das Bild vom Loskauf aufgefaßt sein will, daß es aber einen Werth wirklich hat, der es zum Lösegeld tauglich macht, das mußte bewiesen werden; das also war die Erläuterung, deren *τίμος* bedurfte, und die es wirklich durch den mit dem motivirenden *ὡς* eingeführten Zusatz *ὡς ἀνὸν ἀνίσχυον καὶ ἀσπύλον* erhalten hat. Ist aber dies die logische Stellung dieser Worte, so ist damit auch von vornherein über ihre Bedeutung entschieden. Sie können gar nichts Anderes sagen wollen, als daß Christi Tod ein unverschuldeter war. Denn eben nur dieser Umstand giebt dem Blute Christi einen Werth, der es dazu tauglich macht, als Lösegeld zu dienen. Und damit fällt auf der einen Seite die Erklärung jener Worte aus Jes. 53, 7. Denn da dort der Knecht Gottes lediglich um seiner Geduld und Schweigsamkeit im Leiden willen mit einem Lamm verglichen wird, so wäre auch hier der Hinweis auf Christi Geduld in Leiden immer die Hauptsache, während derselbe hier gerade gar nicht an der Stelle ist. Denn mag immerhin neben der Unschuld auch die Geduld dem Leiden nach Petrus seinen rechten Werth geben (Weiß, Petr. Lehrbegr. S. 281): den Werth giebt sie den Leiden

Christi nicht, auf den es hier in dem Bilde des Verkaufes ankommt, den für ein Lösegeld erforderlichen Werth, der ja nicht davon abhängt, ob das Lösegeld mehr oder weniger willig gegeben wird, aber wohl davon, ob der dafür bestimmte Preis nicht etwa an und für sich verschuldet ist. Auf der anderen Seite schwindet mit dem richtigen Verständniß des Zusammenhanges die Verethigung, eine besondere Beziehung auf das Passahlamm in den Worten *ὡς ἀγορῶν* x. r. l. zu finden. Denn diese Beziehung hat nur dann einen Grund, wenn durch die Vergleichung Christi mit dem Passahlamme als dem (vermeintlichen) Mittel der Erlösung Israels aus Aegypten, sein Blut als Mittel der Erlösung von dem Sündenwandel bestimmt werden soll, während nicht dies zu bestimmen, sondern der Werth des Blutes Christi zu begründen, allein der Zweck der in Rede stehenden Worte sein kann. Dagegen entspricht es diesem Zwecke vollständig, wenn in diesen Worten Christus als ein fehlernd und makelloser Opferlamm bezeichnet wird. Freilich wenn von den Auslegern, welche diese Beziehung auf die Opferlamm annehmen, die Einen den Vergleichungsgrund zwischen Christus und jenen nur in der Reinheit und Unschuld sehen, so mag man dagegen mit Weiß (Petr. Vohrbegr. S. 278 A. 2) sagen, daß diese Bestimmung in ihrer Allgemeinheit unhaltbar ist. Und wenn die Anderen den Vergleichungsgrund in der vom Sündenwandel erlösenden Wirkung suchen, so bemerkt Weiß dagegen mit Recht daß das Opfer wohl expiatorische aber nicht redemptorische Bedeutung hat. Aber der Vergleichungspunkt kann nach dem Zusammenhange vielmehr nur in dem Gedanken liegen, daß Christi Tod gleich dem der Opferthiere ein völlig unverschuldeter, die Dahingabe eines völlig reinen Lebens, ist: denn dies giebt dem Blute Christi einen Werth, der es für ein Lösegeld tauglich macht. So gesagt ist aber der Vergleichungspunkt weder zu allgemein, noch dem Charakter der altt. Opfer widersprechend.

Hiernach ist nun übrigens der Ertrag nur sehr gering, den die Worte *ὡς ἀγορῶν ἀνθρώπων καὶ ἀσπίδων* für die Frage liefern, wie Petrus sich die von Sündenwandel erlösende Wirkung des Todes Christi vermittelt denkt. Denn nicht diese sondern nur der in der Unschuld des Todes liegende Werth desselben sollte durch die Vergleichung Christi mit einem Opferlamm erläutert werden, und nur indirect hängt dieselbe auch mit dem Hauptgedanken der Stelle zusammen. Nur soviel also ergibt sich aus jenen Worten, daß für

die Erlösung aus der Macht der Sünde durch Christi Tod die Unschuld desselben in Verbindung mit der Heiligkeit des damit beschlossenen Lebens von wesentlicher Bedeutung ist.

Ein anderes hierfür bedeutsames Moment fügen noch die Verse 20 und 21 hinzu. Zwar erscheint die V. 21 gemachte Erwähnung der Auferstehung und Verherrlichung Christi nach dem Sagbau in nur sehr entfernter logischer Verbindung mit dem Hauptgedanken von V. 18 und 19. Denn diese göttlichen Acte kommen dort zunächst nur als Gegenstand eines Glaubens an Gott in Betracht, der die nothwendige Bedingung für die individuelle Realisirung des in der Erscheinung Christi gegebenen Heiles ist. Allein unverkennbar ist doch, daß ebenso wie die ewige Vorherbestimmung Christi V. 20, so auch seine Auferweckung und Verherrlichung V. 21 in innerem Gegensatz zu *φθαρτός*, der Vergänglichkeit der negirten Mittel des *ἀποθνήσκειν* stehen. Die Unvergänglichkeit des von Sündenknechtschaft erlösenden Blutes Christi oder die unvergängliche heiligende Heilswirkung des Todes Christi beruht also mit auf der Unvergänglichkeit seiner Person, beruht darauf, daß er wie von Ewigkeit vorher bestimmt, so auch durch seinen Tod hindurch nun zu einem neuen ewigen Leben in überweltlicher Gottesgemeinschaft übergegangen ist. Damit ist denn nicht nur der 1, 1 ausgesprochene Gedanke einer heiligenden Heilswirkung des Todes Christi hier bestätigt und erneuert, sondern es sind auch einige dort nur leise angedeutete Momente einer Vermittelung dieses Gedankens ausdrücklich zur Geltung gebracht.

Weiter führt nun bereits die dritte der in Betracht kommenden Stellen 2, 21—24. Auch sie gehört ganz in den Zusammenhang praktisch-sittlicher Ermahnungen hinein. Nach den Aufforderungen zur Heiligkeit 1, 14 ff., zur Bruderliebe 1, 22 ff. zu heiligem Gemeinschaftsinn 2, 1 ff. giebt der Apostel seinen Lesern von 2, 11 an auf Grund dessen, daß sie als Christen nur Fremdlinge und Weisfassen in dieser Zeitlichkeit und gegenwärtigen Welt seien, Weisungen über einen dem entsprechenden Wandel namentlich in Bezug auf die Ordnungen und Verhältnisse dieser Welt. Im Besonderen wird dann V. 13 ff. das rechte Verhalten zu Staat und Gesellschaft, V. 18 ff. das angemessene Betragen christlicher Sklaven berührt. Indem nun die letzteren ermahnt werden, ihren Herren nicht nur bei milder, sondern auch bei harter und ungerechter Behandlung den

schuldigen Gehorsam zu leisten, und gerade solches stille Ertragen unverschuldeter Leiden ganz allgemein als etwas Gottwohlgefälliges bezeichnet wird, werden V. 21 zunächst eben jene christlichen Sklaven, aber doch mit ihnen offenbar auch alle Christen dessen versichert, eben dazu, nämlich zur willigen Ertragung unverschuldeter Leiden, berufen zu sein. Die Begründung hierfür nun giebt die folgende Erörterung des Leidens und Sterbens Christi V. 22—25. Allerdings scheint mit dem Gedanken von V. 21—22 der Inhalt von V. 24 nicht vollständig zusammen zu gehören. Dort handelt es sich um das Leiden Christi, hier um seinen Tod; dort um die vorbildliche Bedeutung, hier um die Wirkung. Allein in der That ist das Eine vom Andern nicht zu trennen; zunächst das Leiden nicht vom Tode. Denn wenn es V. 21 heißt, daß Christus gelitten habe, indem er uns ein Vorbild hinterließ, so wird schon das Leiden damit augenscheinlich als ein Abschied von der Erde gedacht. Und was V. 24 vom Tode Christi gesagt wird, dient offenbar zur Ausführung und Begründung des *ἡμῶν ἐν τῷ θανάτῳ*, V. 21. Also die Bedeutung des Leidens Christi gehört mit zur Frage nach der Bedeutung seines Todes. Ebenso hängt die Verpflichtung zur Nachfolge, welche das Todesleiden Christi als Vorbild giebt, und die daraus hervorgehende Heilswirkung aufs engste zusammen.

Allerdings tritt V. 21—23 der erste, V. 24 der zweite Gesichtspunkt hervor; aber nicht nur sind diese Verse unter sich ganz enge verknüpft, sondern es tritt auch beide Mal der eine Gesichtspunkt in den anderen ein. Schon wenn die ganze hier in Betracht kommende Erörterung von Petrus durch die Bemerkung eingeleitet wird, daß das geduldige Ertragen unverschuldeter Leiden zu den Zielen einer göttlichen Berufung gehört (V. 21 *εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε*), so wird damit von vornherein darauf hingewiesen, daß hier Verpflichtung und göttliche Gnadenwirkung nicht zu trennen sind, da beide zugleich in dem Begriffe der Berufung enthalten sind. Auf beide also wird sich auch der motivirende Hinweis auf das Leiden Christi beziehen müssen. Zwar zunächst handelt es sich nur um die verpflichtende Bedeutung seines Vorbildes. Denn der Hinweis auf die beabsichtigte Heilswirkung des Leidens Christi in den Worten *ἡμῶν ἐν τῷ θανάτῳ* dient lediglich dazu, um die Gleichartigkeit des Leidens Christi mit dem von den Christen geforderten zu bestimmen. Daß eine solche besteht, darauf deutet sowohl das vorangehende *καὶ* als der

nachfolgende Participialsatz (*ὑμῶν ὑπολαμβάνων* κ. δ. λ.) hin. Und es ist nicht möglich, jene Gleichartigkeit, also auch das *καὶ* und den Participialsatz nur auf *ἐπαθεῖν*, nicht aber auf *ὑπὲρ ἡμῶν* zu beziehen und dies als einen nicht zum Hauptgedanken des Satzes gehörigen Zusatz zu betrachten. Denn nachdem B. 19 und 20 so stark betont war, daß es nicht auf irgend welches Leiden überhaupt, sondern auf die geduldige Ertragung unverschuldeter Leiden ankomme, mußte dies auch bei der Verufung auf das Leiden Christi hervorgehoben werden. Eben darauf bezieht sich nun auch das *ὑπὲρ ἡμῶν*, insofern, wenn Christus zum Besten Anderer gelitten hat, darin schon liegt, daß sein Leiden freiwillig und unverschuldet war. Nur auf diesen letzteren durch *ὑπὲρ ἡμῶν* ausgedrückten Gedanken kommt es im nächsten Zusammenhange an, und es dient also in der That hier nur dazu, um das Leiden Christi als ein zum entsprechenden Handeln der Seinen verpflichtendes Beispiel hinzustellen. Aber auch schon rein als solches ist dasselbe nicht bloß verpflichtend, sondern auch wirksam. Jedes Beispiel ist ja nach psychologischen Gesetzen auch eine Macht, es fordert nicht nur zur Nachahmung auf, sondern bewirkt oder erleichtert auch dieselbe. Und daß dies auch von dem in dem Leiden Christi gegebenen Beispiele gilt, ist durch die hier gebrauchten Bilder der Vorzeichnung und der Fußtapfen ausgedrückt, insofern jene die Nachzeichnung, diese die Nachfolge erleichtern und ermöglichen. Die geduldige Ertragung unverschuldeter Leiden ist aber für Petrus den Zeitverhältnissen entsprechend ein sehr bedeutsames Stück eines christlichen heiligen Lebenswandels und wir finden also hier, daß die 1, 1 und 1, 18 ohne deutliche Angabe ihrer Vermittelung bezeichnete ethische Heilswirkung des Todesleidens Christi nach unserer Stelle wenigstens theilweise von Petrus mit gesetzt wird in die psychologisch vermittelte sittliche Macht seines Beispiels. Aber doch noch in anderer Weise verbindet Petrus mit der vorbildlichen Bedeutung des Leidens Christi seine Heilswirkung.

Nachdem nämlich der durch *ὑπὲρ ἡμῶν* dem unmittelbaren Zusammenhange entsprechend angedeutete Gedanke, daß auch das Leiden Jesu Christi ein unverschuldetes und williges war, nach seinen beiden Seiten in B. 12 den Relativsätzen des B. 22 und 23 im engen Anschluß an Jesaja 53, 4 ff. ausgeführt ist, wird, wiederum im Anschluß an diese prophetische Stelle, B. 24 offenbar jenes *ὑπὲρ ἡμῶν* nach seinem nächsten und vollen Sinne begründet, nämlich der

Gedanke ausgeführt, daß Christi Todesleiden zum Besten der Seinen geschah. Diese Erörterung kann nun aber unmöglich nur auf einem Umwege wieder dasselbe bezeichnen wollen, was B. 22 und 23 direct gesagt ist, sie kann nicht wie jenes ἐπεὶ ἡμῶν nur dazu dienen, die Willigkeit und Unschuld des Leidens Christi anzudeuten, sondern sie muß, zumal in ihrer relativen Ausführlichkeit, einen selbständigeren Zweck haben. Bei der engen grammatischen und durch ἐπεὶ ἡμῶν vermittelten logischen Verbindung mit dem Vorigen muß sie aber auch zu dem Hauptgedanken des Vorigen, der verpflichtenden Bedeutung des im Leiden Christi gegebenen Vorbildes in unmittelbarer Beziehung stehen. Und wenn wir nun beachten, daß wie auch immer die erste Hälfte von B. 22 zu verstehen ist, nach der zweiten Hälfte desselben jedenfalls der ethische Zweck des Todesleidens Christi betont wird, so ergibt sich auch jene Beziehung sehr einfach und leicht. Sie liegt augenscheinlich darin, daß aus der ethischen Heilswirkung des Todes Christi die Fähigkeit der Christen fließt, der durch sein Leiden gegebenen Verpflichtung zur Nachfolge nachzukommen. An sich aber ist jene Heilswirkung hier nicht bloß in die Befähigung zur Leidensnachfolge gesetzt, sondern sie ist als eine allgemein ethische, heiligende gedacht. Sie kann also auch hier nicht lediglich auf die Macht des Beispiels gegründet sein. Und doch ist ihr Verhältniß zum Todesleiden Christi auch hier irgendwie das der Nachahmung zum Vorbilde. Das beweist für die sittliche Wirkung gebrauchte Ausdruck ἁμαρτίας ἀπογένομενοι. Daß dies nämlich geradezu „den Sünden abgestorben“ bedeutet, sollte nicht bezweifelt werden (Petr. Lehrbegr. S. 284); darauf führt ja schon der Gegensatz gegen τῇ δικαιοσύνῃ. Zwar wendet Weiß dagegen ein: „die ursprüngliche Bedeutung des ἀπογένοσθαι ist ja: sich entfernen, sich lossagen wovon, und da es die erste Seite in dem Gegensatz ausmacht, so ist nicht abzusehen, woher es durch die Bedeutung des zweiten bestimmt werden und nicht vielmehr diese zum Begriff der Weisung, Hingabe an die Gerechtigkeit bestimmen soll“. Dagegen würde sich aber schon zunächst dies sagen lassen, daß doch nicht der allgemeinere Begriff den speciellen, sondern umgekehrt dieser jenen bestimmt. Allein es ist gar nicht bloß der Gegensatz zu τῇ δικαιοσύνῃ, ζήσωμεν, der dem ἀπογένοσθαι die Bedeutung sterben giebt, sondern die allgemeinere Bedeutung sich von einer Sache entfernen, lossagen, kann es hier darum gar nicht haben, weil es in derselben nicht wie hier den Dativ, sondern den Genetiv regiert, es

muß also an und für sich nothwendig die andere bei Herodot, Hippocrates, Thucydides ganz gewöhnliche, auch bei ihnen nicht etwa durch den Zusammenhang hervorgerufene, sondern ganz absolut geltende Bedeutung sterben haben ¹⁾, so daß Decumenius nicht nach Paulinischen Parallelen interpretirt (Weiß, P. V. S. 285, 286, Anm. 1), sondern einen gleichbedeutenden Ausdruck für den anderen setzt, wenn er ἀποθνήσκοντες geradezu durch ἀποθνήσκοντες erklärt.

Ist denn also die sittliche Wirkung des Todes Christi als ein Absterben für die Sünde bezeichnet, so kann dieser Ausdruck (da er nicht etwa durch die auch hier noch durchschimmernde Jesaiassstelle veranlaßt war) nur durch die erste Hälfte des V. 24 hervorgerufen sein, in welcher es sich jedenfalls auch, nämlich hier in Beziehung auf Christus, um ein die ἀμαρτίαι beseitigendes Sterben handelt. Offenbar also wirkt der das Vorige beherrschende Gedanke der Vorbildlichkeit des Todesleidens Christi auch hier noch fort. Die Vos-sagung der Christen von den Sünden sollte nicht bloß im Verhältniß der beabsichtigten Wirkung (ὡς), sondern auch in dem der Nachahmung zu der Beziehung stehen, welche Christi Tod zu den Sünden hatte.

Diese Beobachtungen weisen uns nun für die Auffassung der Worte ὅς τας ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτός ἀνέσχευεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξίλον mit einiger Sicherheit den richtigen Weg und zwar in einer Richtung, welche der von den Commentatoren eingeschlagenen entgegengesetzt ist. Wenn V. 24 mit dem Vorangehenden logisch wesentlich durch den Gedanken verbunden ist, daß die Befähigung zur geduldigen Leidensnachfolge Christi aus der allgemeinen sittlichen Wirkung des Todesleidens Christi hervorgeht; und wenn in dem Absichtssatze des V. 24 die beabsichtigte subjective Folge des Todesleidens Christi nach ihrer ethischen Seite gefaßt ist, so wird man dadurch zu der Erwartung berechtigt, daß auch der in der ersten Hälfte des V. bezeichnete objective Heilswerth des Todes Christi nach derselben von Petrus, wie wir bereits sahen, auch sonst betonten ethischen Seite dargestellt sein wird. Und wenn diese Vos-sagung von den Sünden nicht nur durch die finale Verbindung als beabsichtigte Folge, sondern durch den Ausdruck des Absterbens für die Sünden auch als eine Art von Nachahmung des unsere Sünden

¹⁾ Vgl. Stephani thesaurus graec. ling. s. h. v.

beseitigenden Todes Christi bezeichnet ist, so kann es sich auch bei dem letzteren hier nur um eine Beseitigung der Sünden als sündlicher Neigungen, als herrschender Gewalten handeln, nicht um die Tilgung der mit den Sünden verbundenen Schuld und Strafe.

Aber man sagt, daß das ἀνέρεγκεν dem Worte ἀμαρτία hier eine andere Beziehung als es sie im Absichtssatze hat, eben die Beziehung auf Schuld und Strafe verleiht. Die Einen berufen sich hiefür darauf, daß dem Apostel offenbar hier die Worte aus dem schon im Vor. benutzten 53. Cap. des Jesaj. vorschweben: καὶ αὐτὸς ἀμαρτίας πολλῶν ἀνέρεγκε (B. 12), dort aber wie auch B. 11 ebdsl. und 4 Mose 14, 33 ἀναφέρειν, entsprechend dem hebr. נָשָׂא und נָשָׂא mit folgender Angabe der Sünde im Accusativ, „die Sünde tragen“ in dem Sinne von „die Strafe für die Sünde erleiden“ bedeute. Allein diese Bedeutung auch hier anzunehmen, verbietet das ἐπὶ τὸ ξύλον, wofür dann ἐπὶ τῷ ξύλῳ stehen müßte. Und diese Schwierigkeit ist auch nicht wegzuräumen, durch die Annahme einer Präganz für den unverständlicheren Ausdruck „und unsere Sünden tragend erstieg er das Kreuz“. Denn nothwendig erhält das ἀνα in ἀνέρεγκε durch den Zusatz ἐπὶ τὸ ξύλον eine andere Beziehung, als es sie da hat, wo ἀναφέρειν „die Strafe einer Sünde erleiden“ heißt. In den letzteren Fällen hat das ἀνα eine reflexive Beziehung auf den Tragenden, so daß ἀναφέρειν dann „auf sich nehmen“ heißt. Hier aber weist es auf das folgende ἐπὶ i. Accus. hin, wie überall da, wo dieses folgt; ἀναφέρειν heißt also hier hinauftragen und damit schwindet denn jede Verechtigung, den Sinn des Wortes in der Jesajastelle für die Erklärung seiner Bedeutung im Zusammenhange der vorliegenden Stelle überhaupt noch maßgebend sein zu lassen. Im Ausdruck hat sich der Apostel auch hier noch an Jesaj. angeschlossen; aber er hat den Worten durch seine selbständigen Zusätze einen anderen Sinn gegeben. Durch den abweichenden Sinn der Worte des Jesajas wäre es daher nicht verboten und sprachlich wäre es wohl statthaft, wenn andere Ausleger, wie Hofmann (Schriftbew. II, 1 S. 465) und Schott zur Erklärung der Worte τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν ἀνέρεγκεν ἐπὶ τὸ ξύλον auf den öfters gebrauchten Ausdruck für die Darbringung von Opfern ἀναφέρειν τι ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον (vgl. 3 Mose 14, 20. 2 Chron. 35, 16. Bar. 1, 10. 1 Macc. 4, 53, besds. Jacob. 2, 21) verweisen und den Kreuzestod Christi irgendwie als Sühnopfertod bezeichnet finden.

Allein aus inneren sachlichen Gründen ist diese Erklärung völlig unmöglich. Denn sie führt nothwendig zu der Anschauung, daß das Kreuz als der Opferaltar, die Sünden aber als Opfergabe gedacht seien, zwei Gedanken, von denen der erstere jeder neuest. Analogie, und der zweite außerdem auch in sich selbst jedes rechten Sinnes entbehrt. Wenn aber Schott (S. 160) diesem verkehrten Gedanken durchaus auszuweichen sucht, daß er *ἀναγίγειν* opfernd hinauf- oder darbringen erklärt und als Object zu diesem vollständigen Verbalbegriff den Leib Christi, dagegen die Sünden nur als Object des Begriffes „darbringen“ faßt, so ist das natürlich ganz unstatthaft, denn wenn einmal das Hinauf- oder Darbringen hier als ein opferndes, priesterliches gedacht ist, so ist das Hinauf- oder Dargebrachte auch eine Opfergabe. Sind nun die beiden besprochenen den Gedanken einer Sühnung der Sündenschuld in die betreffenden Worte hineinbringenden Erklärungen nicht haltbar, so natürlich noch viel weniger die verschiedenen, immer noch auf Unklarheit beruhenden, Vermisshungen beider bei Calvin, Luther, Gerhard, Augustin, Hensler, Zachmann, Steiger.

Der Relativsatz B. 24 heißt also einfach: „welcher unsere Sünden an seinem Leibe auf das Holz hinauf trug“ ohne das irgend etwas das Recht gäbe, die Sünden in Beziehung auf die damit verbundene Schuld und Strafe zu denken oder den Gedanken einer Sühnung hineinzutragen. Und es tritt somit die aus dem Absichtssatze entnommene Erwartung, daß es sich auch in dem Hauptjage, also auch in Bezug auf Christus, um eine Beseitigung der Sünden als Erscheinungen einer herrschenden Sündenmacht handeln müsse, in ihre volle Geltung. Nur handelt es sich hier natürlich nicht, wie man etwa aus der Analogie des Zweckjages schließen könnte, um Christi eigene Sünden, sondern es sind die Sünden Anderer, die er doch seinerseits beseitigt. Gewissermaßen liegt darin, wie auch das *ὑπὲρ πάντων* hervorhebt, eine Stellvertretung, insofern nämlich Christus in der Tilgung der Sünden Anderer etwas thut, wozu diese selbst verpflichtet sind. Allein eine reine und völlige Stellvertretung ist es insofern doch auch wieder nicht, als damit jene Verpflichtung gar nicht aufgehoben, sondern ihre Erfüllung gerade als Zweck gesetzt wird. Christus thut also, das ist danach offenbar die zu Grunde liegende Anschauung, nur principiell das, was individuell zu realisiren Sache des Einzelnen bleibt. Danach können denn die Worte des 24. B. nur sagen wollen, daß Christus, indem er seinen Leib auf

das Holz, das zur Hinrichtung bestimmte Kreuz bringen läßt, mit ihm auch die in den Menschen herrschende Sündenmacht principiell der Vernichtung entgegenführt, so daß mit seinem Tode auch diese gebrochen ist, damit dann die Einzelnen in der geistigen Nachfolge seines Todesleidens jene Vernichtung der Sündenmacht für sich verwirklichen können. Damit eröffnet sich nun auch die Aussicht auf eine genügende Motivirung für die Worte *ἐν ὧματι αὐτοῦ*, nach welcher sonst die Ausleger vergebens suchen mußten. Indem sie annahmen, daß das Todesleiden Christi als ein die Schuld und Strafe der menschlichen Sünde auf sich nehmendes in Betracht komme, wußten sie keine Befriedigung und Erklärung dafür zu geben, warum gerade nur die leibliche Seite desselben hier hervorgehoben wird. Denn in der That war diese weder die einzige noch die größere, daher die von Luther gebilligte Bemerkung Wiesinger's, der Zusatz diene dazu, die Größe der Liebe auszudrücken, unbegreiflich erscheint. Wenn aber Gerhard meint, mit dem Verbe sei *συνεχδοχικῶς* die ganze menschliche Natur bezeichnet, und Schott ähnlich (S. 161) darunter das irdisch-menschliche Leben versteht, so sind das exegetische Gewaltstreiche, die nur beweisen, daß in Wahrheit der Zusatz zu der herrschenden Auffassung des ganzen Satzes nicht stimmt. Ganz mit Recht sagt Weiß (Petr. Lehrbr. S. 268 Anm. 1) nach Musterung früherer Erklärungsversuche, es bleibe die Pflicht des Exegeten, sich nach einem besseren Grunde für die Erwähnung des *ὧματι* umzusehen. Wenn er aber dann selbst dieselbe aus einer Einwirkung der vom Herrn bei der Einsetzung des Abendmahls gesprochenen Worte ableitet (a. a. O. S. 273), so halten wir mit allen Anderen auch diese Erklärung für unannehmbar. Denn jene Ableitung ist zu gesucht und unmotivirt und der damit ausgesprochene Verzicht auf jede Motivirung des Zusatzes aus dem eigenen Zusammenhange der vorliegenden Stelle nicht statthaft. Ist nun aber hier von der Tilgung der in den Menschen wirkenden Sündenmacht die Rede, so hat der Zusatz *ἐν τῷ ὧματι αὐτοῦ* unter der Voraussetzung seine gute Bedeutung, daß nach der Anschauung des Petrus zwischen jener und dem eigenen Verbe Christi irgend eine innere Beziehung stattfindet. Wenn an diesem die in den Menschen wirkende Macht der Sünde irgendwie haftend gedacht ist, dann versteht es sich leicht, daß die letztere mit der Tödtung des Leibes Christi principiell vernichtet ist. Daß aber jene Voraussetzung richtig ist, und wie ihr Inhalt näher zu denken sei, werden uns die beiden noch übrigen für unser Thema

in Betracht kommenden, unter sich übrigens ganz enge verbundenen Stellen unseres Briefes lehren 3, 18 ff. und 4, 1 ff.

Cap. 3, 18 hat die Erinnerung an das Todesleiden Christi eine ganz ähnliche Veranlassung wie an der vorigen Stelle. Nachdem nämlich der Apostel auf die Ermahnung an die christlichen Sklaven 2, 18 ff. zunächst 3, 1 ff. eine entsprechende an die christlichen Frauen zum rechten Verhalten gegen die heidnischen Männer, und darauf 3, 8 ff. eine allgemeinere Ermahnung an alle Christen zum rechten Verhalten gegen die Welt hat folgen lassen, knüpft er daran, noch immer mit Anlehnung an den Gedanken, daß die Christen innerhalb der Welt Fremdlinge und Pilgrime seien (2, 11), eine Reihe von Weisungen, die sich ausdrücklich auf das allen Christen nöthige Festhalten an Geduld und Heiligkeit unter den von der Welt erlittenen Leiden beziehen, Cap. 3, 13 ff. Auch hier wird nun die Ermahnung zu einem aus gutem Gewissen hervorgehenden furchtlosen, doch sanften und demüthigen Verhalten bei Leiden, die um der Gerechtigkeit willen zu erdulden sind, mit einem Hinweis auf das Vorbild des Leidens Christi begründet. Und auch die Art wie dieses dargestellt wird, erinnert ganz an 2, 18. Denn erstlich sind in Bezug auf Christus hier gleichfalls die Begriffe des Leidens und Sterbens nicht getrennt; daher hier als Vorbild für die Leiden der Christen mit den Worten *ἐτι καὶ Χριστὸς περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν* der Tod Christi hingestellt wird. Zwar ziehen für das durch die Codd. Sinait. A. C. bezeugte *ἀπέθανεν* alle neueren Commentatoren im Anschluß an frühere Ausgaben Tischendorf's *ἔπαθεν* vor, das sich bei Codd. B. K. L. findet.

Aber *ἀπέθανεν* ist besser bezeugt, und es ist viel eher glaublich, daß man für *ἀπέθανεν* nach 2, 21. 3, 17 (*πάσχειν*) 4, 1 (*παθόντος*) auch hier *ἔπαθεν* setzte, als daß jenes, wie de Wette, Brückner, Wiesinger meinen, auf Grund von Röm. 5, 5. 6, 10. Hebr. 4, 27 aus dem letzteren entstanden wäre. Daher wird mit Sachm. und Tischend. ed. oct. crit. maj. *ἀπέθανεν* zu lesen sein. Der Tod Christi ist also als Vorbild für das Leiden der Christen gedacht, weil es selbst der wichtigste Theil des Leidens Christi war. Und daher kann denn auch, nachdem durch *θανάτωθεὶς* noch einmal speciell der Tod bezeichnet war, 4, 1 wieder mit den Worten *Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκί* an 3, 18 angeknüpft werden. Ferner ist wie 2, 18 auch an dieser Stelle die Auffassung des Todesleidens Christi als eines zur Nachfolge verpflichtenden Vorbildes mit dem Gedanken an seine allgemeinen sittlichen Wirkungen verbunden. Und zwar ist hier beides

gleich von vornherein noch enger verknüpft als dort, was wohl mit der kleinen Differenz zusammenhängt, die in Bezug auf die Stellung im Zusammenhange zwischen beiden Stellen obwaltet. Beidemale dient der Hinweis auf Christi Todesleiden zur Motivirung einer Ermahnung zu dem mit ἀγαθοποιεῖν verbundenen πάσχειν. Aber dieses ἀγαθοποιεῖν erhält hier durch den Zusammenhang eine positivere Bedeutung. Dort, wo es sich zunächst nur um das Verhalten der christlichen Sklaven zu ihren Herren handelte, konnte das geforderte Leiden nur mehr negativ als ein unverschuldetes gedacht werden und es war nur das πάσχειν ἀδίκως 2, 19, was durch das πάσχειν ἀγαθοποιούντας 2, 20 bezeichnet wurde. Hier dagegen, wo von dem rechten Verhalten aller Christen zur Welt die Rede ist (3, 8), und der Gedanke an die Möglichkeit von ihnen zu erdulgender Leiden in die Ermahnung zur Erweisung aller christlichen Tugend der Welt gegenüber eintritt, ist mit dem πάσχειν ἀγαθοποιούντα nicht bloß ein unverschuldetes Leiden verlangt, sondern ein solches, welches die Christen als μιμηταὶ ἀγαθοῦ 3, 13 oder διὰ δικαιοσύνην 3, 14 zu erfahren haben. Hier liegt es also von vornherein näher als dort, das Leiden Christi nicht bloß unter den Gesichtspunkt eines zur Leidensnachfolge auffordernden Vorbildes, sondern auch unter den einer allgemeinen ethischen Wirkung zu stellen. Während daher der erstere hier nur durch καὶ angedeutet, nicht aber wie 2, 21 (durch die Worte ἐμὴν ἐπολιμπάνιον ὑπογραμμὸν) ausdrücklich hervorgehoben ist, tritt in den Ausdrücken für das Todesleiden Christi der zweite entschieden hervor. Als Vorbild für die äußere Leidensnachfolge wird das Leiden Christi in den Worten Χριστὸς ἡμᾶς περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων nur insofern bezeichnet, als in ihnen der Gedanke enthalten ist, daß auch Christus das B. 17 verlangte ἀγαθοποιούντα πάσχειν ausgeführt hat. Die einzelnen Theile des Satzes aber sind weder wie die Meisten wollen sämmtlich, noch wie Schott will, zu einem Theile zu pressen, um aus ihnen etwas äußerlich Vorbildliches herauszubringen. Schon bei περὶ ἁμαρτιῶν und δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων führt das zur Künstelei; ἀπέθανεν aber entzieht sich diesem Versuche selbstverständlich durchaus. Und danach wird man denn um so weniger Veranlassung haben, auch in ἡμᾶς ein Moment der Gleichartigkeit zwischen Christi und der Seinen äußerem Leiden zu suchen. Die meisten neueren Ausleger glauben freilich ein solches in dem durch ἡμᾶς angedeuteten tröstlichen Gedanken zu finden, daß wie Christi Leiden ein einmaliges, kurzes war

so auch das seiner Gläubigen bald vorübergehe, um einer ewigen Herrlichkeit zu weichen (Steiger, Wiesinger, Luther, Besser, Weiß S. 231, v. Bezschwitz S. 17). Aber ganz mit Recht weist Schott diese Erklärung als auf einer erheblichen Verkennung des Zusammenhanges beruhend entschieden ab. Denn von einer tröstlichen Betrachtung der christlichen Leiden als im Verhältniß zum endlichen Siege nur kurze Zeit währenden findet sich weder hier noch an der eng dazu gehörigen Stelle 4, 1 ff. irgend eine Spur. Dagegen führt der Zusammenhang beider Stellen auf eine andere Bedeutung des *ἀναξ* mit ziemlicher Sicherheit. Zunächst nämlich ist ganz augenscheinlich und auch ziemlich allgemein anerkannt die Beziehung, in welcher *ἀναξ* zu den Worten *ἡνάρωδεξ μὲρ σαρξὶ ζωοποιήσεξ διὰ πνεύματι* steht, insofern ja der unmittelbare Uebergang Christi vom leiblichen Tode zum ewigen pneumatischen Leben die Einmaligkeit des Todes Christi verbürgt; dieser Uebergang aber ist angeführt als dasjenige, was die durch den Tod Christi beabsichtigte Hinzuführung der Christen zu Gott ermöglicht, und diese Hinzuführung ist wiederum offenbar die positive Seite der mit dem Tode Christi bewirkten Tilgung der Sünden. Danach muß also durch *ἀναξ* bezeichnet sein, daß mit dem Tode Christi ein für allemal dasjenige beseitigt ist, was das Motiv seines Todes gebildet hat, die Sünden. Und darauf führt auch der Zusammenhang mit 4, 1. Denn wie wir diese Stelle auch zu erklären haben werden, jedenfalls wird hier auf die Erwähnung des Todesleidens Christi 2, 18 zurückgegangen, um darauf die Forderung einer Leidensnachfolge zu gründen, mit welcher sich die Christen zugleich ein für allemal von der Sünde scheiden. Dieser Zusammenhang wird völlig klar nur, wenn 3, 18 schon gesagt war, daß auch Christus in seinem Todesleiden ein für allemal das Motiv desselben, die Sünden, außer Wirkung gesetzt hat. Das *ἀναξ* bezieht sich also 3, 18 nicht bloß auf *ἀπ' ὧν*, sondern auf *πρὶ ἀμαρτιῶν ἀπ' ὧν* und will sagen, daß Christus ein für allemal in Bezug auf Sünden gestorben ist, so daß diese nun nicht wieder von Neuem sein Sterben nothwendig machen können, vielmehr principiell aufgehoben sind und darum auch für diejenigen nicht mehr existiren sollten, welche in die Nachfolge seines Leidens treten. Daß die Sünden aber, in Bezug auf welche Christus nach dem zunächst sehr unbestimmten Ausdruck *πρὶ τῶν ἀμαρτιῶν* stirbt, nicht seine eigenen, sondern die der sündhaften Menschen sind, geht aus dem folgenden *ὁὶς αὐτῶν* hervor. Und welcher Art jene un-

bestimmte Beziehung, in welcher sein Tod zu den Sünden der Menschen steht, oder der Vortheil desselben für die Ungerechten (*ὕπερ τῶν ἁδίκων*), genauer sei, erklärt sich aus dem folgenden, den Zweck des Todes Christi bezeichnenden Satz *ἵνα ἡμᾶς προσάγῃ τῷ Θεῷ*. Es fragt sich also, was dieses *προσάγειν τῷ Θεῷ* bedeutet. Das Verbum *προσάγειν* steht nun im N. T. sonst nur im eigentlichen, leiblichen Sinne, einmal intransitiv in der Bedeutung „näher kommen“ Apostg. 27, 27, und zweimal mit der Constr. *τὴν τῶι* transitiv mit der Bedeutung „näher bringen, in die Nähe führen“ Luc. 9, 41. Apostg. 16, 20. Hier steht es dagegen mit derselben Construction wie an den beiden letzten Stellen offenbar in übertragenem, geistigem Sinne, also gewiß nicht vom Hinaufführen in den Himmel (Bengel), sondern vom Hinzuführen in die geistige, sittliche Nähe und Gemeinschaft Gottes. Da es sich dabei um *ἁδίκου* handelt, so kann ihre Hinzuführung zu Gott nicht ohne ihre Versöhnung erfolgen, d. h. diese bildet die Voraussetzung für jene, aber nicht kann jene in dieser selbst bestehen (Schott, Luther u. A.); vielmehr kann sie nur die positive Weihung an Gott, die Hinführung zu den heiligenden Wirkungen der Gemeinschaft Gottes bezeichnen. Und darauf führt noch bestimmter der besondere technische Gebrauch des Verbum, an den sich Petrus hier wol anschließt. Während nämlich die Profangräcität keine Analogie für die hier anzunehmende sittlich-religiöse Bedeutung von *προσάγειν* bietet, auch nicht durch den Gebrauch des Medium in dem Sinne von *sibi conciliare* (vgl. Cremer, bibl. th. Wörterb. der neutestl. Gräcit. S. 59), ist es der rituelle Gebrauch des Wortes in der LXX., der einen sehr passenden Anknüpfungspunkt bietet (vgl. Weiß, Petr. Vehr. S. 260 Anm.). Zwar wird dies von Cremer a. a. O. in Abrede gestellt, indem er behauptet, in der LXX. finde sich *προσάγειν* als Cultuswort ebenso wenig wie das entsprechende hebr. קרב u. קריב mit persönlichen Objecten zur Bezeichnung der Herstellung eines persönlichen Verhältnisses, da es Exod. 28, 1. Numeri 8, 9 = קרב mit persönlichem Object nicht im religiösen oder sittlichen Sinne stehe. Allein wenigstens in Bezug auf Num. 8, 9. ist diese Behauptung entschieden unrichtig. Denn wenn es hier heißt: *καὶ προσάξεις τοὺς Ἀρνίους ἑναυτὴς τῆς οὐρνῆς τοῦ μαρνέωλον* und V. 10: *προσάξεις τοὺς Ἀρνίους ἑναυτὴς κριόν* und darauf die sonst nur bei Opfethieren vorkommenden Ceremonieen der Handauflegung und des „Webens“ an ihnen vollzogen werden sollen, so ist es zweifellos, daß jene Worte hier in demselben religiösen Sinne stehen, in welchem

sie sonst in Bezug auf die Darbringung von Opferthieren gebraucht werden, z. B. Levit. 3, 12: *ἐὰν δὲ ἀπὸ τῶν αἰγῶν τὸ δῶρον αὐτοῦ, καὶ προσάξει ἔναντι κυρίου*, und Levit. 4, 4: *καὶ προσάξει τὸν μόσχον παρὰ τὴν θύραν τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἔναντι κυρίου*. Die Leviten also werden selbst als Opfer gedacht und das *προσάγειν* derselben vor Gott ist danach ihre Weisung an Gott zum Eigenthum, ihre Hingabe an ihn zur priesterlichen Gemeinschaft und zum priesterlichen Dienst. In demselben religiösen Sinne steht *προσάγειν* mit dem persönlichen Object der Priester Exod. 29, 4: *καὶ Ἀαρὼν καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ προσάξεις ἐπὶ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου* (vgl. gleich) nachher B. 10: *καὶ προσάξεις τὸν μόσχον ἐπὶ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου*) ebenso B. 8 und 40, 12. 14. ferner Levit. 8, 13 (vgl. mit B. 14) B. 24, endlich dann ebenso auch Exod. 28, 1: *καὶ σὺ προσαγάγῃς πρὸς σεαυτὸν τὸν τε Ἀαρὼν τὸν ἀδελφόν σου καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἱερατεύειν μοι κ. τ. λ.*, wo zwar das *πρὸς* scheinbar gegen, aber doch das *ἱερατεύειν μοι* entschieden für die religiöse rituelle Bedeutung des *προσάγειν* spricht. — Wenn wir nun bei Petrus nicht nur im Allgemeinen die Idee des Priestertums aller Christen stark betont, sondern die Herstellung desselben 3, 1 gerade auch zu den Heilswirkungen des Todes Christi gerechnet gefunden haben, so werden wir die Behauptung von Weiß, daß *προσάγειν* hier auf die Idee des Priestertums der Christen hinweise, nicht mit Luther für grundlos, sondern für völlig gesichert erklären müssen. Aber wir werden auch nicht mit Weiß (S. 260 Anm.) sagen dürfen, diejenigen Fassungen von *προσάγειν*, welche auf den Begriff der *reconciliatio* zurückgehen, hätten offenbar sachlich Recht. Denn da der Ausdruck *προσάγειν* von der Darbringung der Opfergaben auf die Darbringung der gleichfalls als Opfer gedachten Priester übertragen ist, so kann er nicht die Versöhnung, sondern die Weihung an Gott, die Hingabe zur Angehörigkeit an ihn, die Einführung in den priesterlichen Dienst bedeuten. Und wir wissen ja auch bereits, daß Petrus selbst gerade von dieser sittlichen Seite den Begriff des neutestamentlichen Priestertums faßt.

Ist es also kurz gesagt nicht sowohl die Versöhnung als vielmehr unter Voraussetzung jener wesentlich die Heiligung, was durch *τὴν προσάγῃ, τῷ Θεῷ* bezeichnet ist, so findet dies seine entscheidende Bestätigung durch den folgenden Participialsatz *ἑταρωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*.

Daß dieser Participialsatz grammatisch zum Vorigen gehört, ist

klar, und danach wird er damit auch in logischer Verbindung stehen, nicht aber, wie Schott will, lediglich zur Einleitung des Folgenden dienen. Denn daß das Vorgehende keine Ergänzung mehr brauche oder vertrage, behauptet Schott mit Unrecht. Vielmehr war in der That noch durch Beschränkung und Ergänzung des ἀπέθαιεν die Möglichkeit zu beweisen, daß der Tod Christi den durch ἀπὸς περὶ ἁμαρτιῶν δίκαιος ἕνεκα δικαίων ἵνα ἡμᾶς προσάγῃ, τῷ θεῷ bezeichneten Zweck erreichen konnte.

Und eben dies zu beweisen dient der Participialsatz wirklich. Höchstens aber nur theilweise würde er dies thun, wenn er sich nur an προσάγῃ anschließen würde, wie Huther und Wiesinger wollen. Aber dies ist wohl nicht anzunehmen. Zwar wenn Schott dagegen sagt: „da dies ἵνα προσάγῃ schon mit dem vorausgegangenen ἔλαθεν als seinem ermöglichenden Grund verbunden sein muß, so würde die abermalige Angabe eines solchen Möglichkeitsgrundes, wenn sie nicht einen anderen, neuen bringt, nur eine lästige Tautologie sein können“, so ließe sich das einfach mit der Bemerkung erledigen, daß diese Angabe des Möglichkeitsgrundes in den Participien allerdings etwas Neues bringt, was in dem bloßen ἔλαθεν resp. ἀπέθαιεν nicht liegt. Indessen etwas Schwerfälliges hat dieser Gedankenfortschritt vom Grund zum Zweck und wieder von diesem zurück zum Grunde immerhin. Und mehr bedeutet der andere Einwand Schott's: „Zudem kann doch als das Mittel, wodurch Einer seinerseits eine Leistung (προσάγῃ) zu Wege zu bringen beabsichtigt, nicht ein reines Widerfahrniß, wie die beiden Part. ein solches enthalten, sondern nur irgend welche Selbstthätigkeit desselben angegeben werden, wie eine solche allerdings in jenem ἔλαθεν eingeschlossen ist.“ Denn wirklich müßte, was Huther und Wiesinger augenscheinlich nicht wollen, doch nothwendig bei ihrer Verbindung der Inhalt der Participien als innerhalb der durch ἵνα bezeichneten Absicht des ἀποθαιῶν liegend gedacht werden, und dazu eigneter sich wenn auch nicht unmöglich doch in der That nicht gut. Dazu kommt, daß wir bereits eine Beziehung des Participialsatzes auf ἀπὸς (mit Huther und Wiesinger) bemerkt haben und daß sich auch eine Beziehung sowohl auf ἀπέθαιεν als auf περὶ ἁμαρτιῶν ergeben wird. Und so werden wir die Participien vielmehr mit dem Hauptsatz verbinden d. h. grammatisch und daher in nächster logischer Beziehung, nicht wie Schott will mit ἀπὸς, woran sich doch unmöglich der Nominativ eines Particips schließen kann, sondern mit ἡμῶς als dem Subject und mit ἀπέθαιεν als dem

Verbum der Participien, durch Vermittelung dieser Satztheile, aber dann auch logisch mit allen übrigen, dazu gehörigen Bestimmungen nämlich nicht bloß mit *ἀπὸς περὶ ἀπαργιστῶν δίκαιος ἵππερ δίκαιον* sondern auch mit dem diese präpositionellen Bestimmungen erklärenden Zwecksatz. — Wie aber genauer die logische Verbindung des Participialsatzes mit dem Vorigen zu denken ist, kann sich erst ergeben, wenn wir jenen selbst erklärt haben.

Dafür scheint uns nun zunächst die Frage von Bedeutung, wie die Dative *σπουδή, πνεύματι* grammatisch aufzufassen sind. Wenn man dieselben oder wenigstens den einen Dativ *πνεύματι* früher medial gefaßt hat in der Bedeutung „durch die Machtwirkung des göttlichen Geistes u. dergl. (Decumen., Calv., Beza, Gerhard, Grotius) so sind die neueren Ausleger über die Unrichtigkeit dieser Erklärung mit mit Recht einig, weil *σπουδή* medial gefaßt keinen Sinn giebt, und daher dann auch das im gegensätzlichen Parallelismus stehende *πνεύματι* nicht so gebraucht sein kann. Nach Hofmann, Schriftbeweis II, 1 S. 473 stehen die Dative „adverbialisch“ in dem Sinne, daß die damit verbundenen Participien „eines Fleischeslebens Ende und eines Geisteslebens Anfang“ bezeichnen. Das dem Tode verfallene Leben war ein Fleischesleben, das heißt ein solches, „welches an der gegenwärtigen Beschaffenheit der menschlichen Natur, an der Außerlichkeit ihrer Weltgemeinschaft seine Bestimmtheit hatte. Das wiedergeborene Leben ist ein Geistesleben, das heißt, ein solches, welches seine Bestimmtheit von dem Geiste hat, in welchem unsere innere Gottesgemeinschaft besteht.“ Genau ebenso erklären die Dative Wiesinger und Schott, welcher Letztere sich so äußert: „Demnach wird nur übrig bleiben, die beiden Dative den Participiis als allgemeine adverbialische Näherbestimmungen beigegeben sein zu lassen, so zwar, daß dasjenige, was bei beiden Thatfachen von maßgebender Bedeutung war, genannt, und also dadurch nicht nur die Art beider Vorgänge, sondern auch des durch sie bewirkten Thatbestandes angegeben wird; ganz wie 1, 12: *πνεύματι ἐκείνου πνεύματι ἁγίῳ*.“ — „In der Weise —, daß es sich um menschliche Natur als die den Lebensstand bestimmende Macht handelte, so ist Christus getödtet worden; d. h. nur mit anderen Worten: durch den Tod, den der ganze Christus starb, ist die irdisch-niedrige Seinsweise seines gottmenschlichen Lebens völlig zu Ende gebracht.“ — „Ist — Christus so lebendig gemacht worden, daß dabei Geist als das den Lebensstand Bestimmende maßgebend eintrat, so heißt das, er hat aus dem Tod sein gottmensch-

liches Leben in einer Seinsweise wiedergewonnen, nach der es nun aller sarkischen Schwäche und Unvollkommenheit entledigt, ein in sich selbst lebendiges, ganz und gar des Geistes gewordenes Leben ist.“ Sehen wir nun hier noch ganz ab von der bei diesen Auslegern sich findenden Auffassung der Begriffe *σάαξ* und *πνεῦμα* an und für sich, so müssen wir ihre grammatische Erklärung der Dative als solcher für schlechthin sprachlich unmöglich halten. Was die Worte nach jenen Auslegern besagen sollen, könnte möglichst kurz nur ausgedrückt sein durch *θανάτωθεὶς μὲν σαρκικὸς ζῶντων, θεὸς δὲ πνευματικὸς* indem er getödtet ist als ein solcher, in dessen Lebensstand die *σάαξ* das Bestimmende war, lebendig gemacht aber als ein solcher, in dessen Lebensstand das *πνεῦμα* das Bestimmende war. Wie aber das durch die „adverbiellen“ Dative bezeichnet sein könnte, ist schlechterdings nicht abzusehen. Und mit dem Dativ *πνεύματι ἡγίου* 1, 12, auf welchen Schott verweist, haben jene gar nichts gemein, da dieser einfach Dativ der Ursache ist und so den Geist nach Schott's eigenem Ausdruck als „die persönliche Grundkraft der Verkündigung“ bezeichnet. — Denkbar wäre es nur die Dative als Dative der Norm zu fassen in dem Sinne von *κατὰ* c. Accus. (vgl. Matthiä Griech. Gramm. S. 730 Anm. 2), wonach es hieße, daß das Getödtetwerden und Lebendiggemachtwerden Christi nach der für Fleisch und Geist allgemein gültigen Regel geschehen sei. Oder, da man hiergegen auf die Unterscheidung zwischen dem Gebrauche der Dative *αὐτῷ*, *πνεύματι* und der Präposition *κατὰ* in 4, 6 verweisen könnte, wäre es noch vorzuziehen, die Dative mit „wegen“ oder „mit Rücksicht auf“ zu übersetzen (nach Matthiä, Gr. Gramm., S. 728, h), so daß darin, daß Christus Fleisch und Geist hatte, die Möglichkeit und der Grund seines Getödtetwerdens und seines Lebendiggemachtwerdens lag. Allein gegen diese Erklärungen spricht der Umstand, daß dann der Participialsatz nur über die Art des Geschehens des *θανάτ.* und *ζῶοντ.* eine Aussage enthielte nicht aber über das daraus hervorgehende Resultat, den damit begründeten Lebensstand, während es gerade darauf ankommt, sowohl um den Möglichkeitsgrund des vorangehenden zu bezeichnen, als auch um die Anknüpfung des folgenden *ἐν ᾧ* zu vermitteln. Eben dieses *ἐν ᾧ* spricht aber auch überhaupt gegen alle bisher erwähnten Fassungen der Dative. Bei allen diesen ist nämlich vorausgesetzt „daß das Subject zu beiden Participiis der ganze ungetheilte Christus d. h. die gottmenschliche Person des Heilsmittlers ist.“ Obwohl aber Schott dies als sichereren Ausgangspunkt in der vielerklärten Stelle betrachtet, so scheint

uns gerade diese Aufschauung nicht haltbar eben wegen der Verbindung, in welche B. 19 durch ἐν ᾧ mit B. 18 tritt. Auf der einen Seite nämlich müssen wir denen gegenüber, welche in B. 19 eine Predigt des präexistenten Christus zur Zeit Noahs an dessen Zeitgenossen finden (von Neuereu noch Pistorius, Zeitschr. f. luth. Theol. 1846. 2 H. S. 14 ff., Weiser und Hofmann, Schriftb. II, 473 f.) außer dem τοῖς ἐν γυλακῇ πνεύμασιν und dem πορευθεὶς besonders den Umstand geltend machen, daß nach dem ζωοποιηθεὶς πνεύματι das ἐν ᾧ sich nur auf den Geist Christi als des ζωοποιηθεὶς beziehen kann. Und dies Vektere ist auch Weiß gegenüber zu behaupten, welcher (Petr. Lehrbegr. S. 231) gleichfalls den Zustand Christi, in welchem er das B. 19 Gesagte gethan hat, von demjenigen unterscheidet, der durch ζωοποιηθεὶς πνεύματι bezeichnet ist (aber so, daß er unter jenem den Aufenthalt des gestorbenen aber noch nicht auferstandenen Christus im Hades, unter diesem den Zustand des Auferstandenen versteht). Bei solcher Unterscheidung der beiden Zustände kann man auch gar nicht irgend befriedigend erklären, was der Inhalt von B. 19 hier eigentlich soll. Hofmann's Erklärung läßt dies ganz unbegreiflich, und wenn Weiß (a. a. O. S. 223 A. 3) den Zusammenhang so angiebt, die Ermahnung zum geduldigen Leiden verstärke Petrus „durch Vorkhaltung des Beispiels Christi, der auch als ein Gerechter das Leiden willig (weil stellvertretend) auf sich genommen habe, einmal damit er die Gläubigen wieder zu Gott herzuführen und dann, damit er gestorben in den Hades gehen und auch die einst ungläubig Geliebten noch bekehren könne“, so gesteht Weiß selbst, daß diese Gedankenverbindung nicht eben sehr klar hervortrete. Die Predigt Christi an die πνεύματι kann nur als ein Beispiel dafür angeführt sein, wie Christus vermöge des in den Participien ausgedrückten Zustandes den Zweck seines Todes erreichen könne; und daraus folgt, daß dieser Zustand derselbe ist, in welchem jene Predigt geschah. Auf der anderen Seite aber müssen wir Hofmann ganz Recht geben, wenn er betont (S. 474), daß sich das ἐν ᾧ einfach auf πνεῦμα in seinem Gegensatz gegen σάρξ bezieht und es nicht heißt, daß Christus in dem mit ζωοποιηθεὶς πνεύματι bezeichneten Zustande hingegangen sei und gepredigt habe. Das ἐν πνεύματι πορευθέντι κηρύσσειν, überhaupt der Zustand Christi ἐν πνεύματι, von dem B. 19 die Rede ist, schließt also wirklich (wie Hofmann richtig sieht) die σάρξ völlig aus und kann daher mit dem Zustande des ζωοποιηθεὶς nur identificirt werden, wenn das πνεῦμα selbst im ausschließenden Gegensatz gegen

σώζ der eigentliche Gegenstand des ζωοποιεῖσθαι war. Dann ist aber Christus nicht, wie Hofmann, Wiesinger, Schott wollen in derselben vollen Totalität seines Wesens zugleich Subject des θανατωθῆναι σαρκί und des ζωοποιεῖσθαι πνεύματι. Und wir werden so vielmehr auf diejenige Erklärung der Dative geführt, nach welcher sie zur Bezeichnung der Sphäre dienen, worauf das generelle Prädicat eingeschränkt zu denken ist (Winer, neut. Gr. S. 202, 6. Luther, Weiß, Petr. Lehrbegr. S. 250. Schmid, bibl. Theol. II. S. 166).

Das sprachliche Recht zu dieser Erklärung ist zweifellos (Vgl. die vielen neutest. Belegstellen bei Winer a. a. O., u. A. 3. B.: 1. Cor. 14, 20 μή παιδία γίνεσθε ταῖς ᾠραῖς, ἀλλὰ τῇ σοφίᾳ ἐκπαίδευνε. 1. Cor. 7, 34: ἀγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι. Koloss. 2, 5: τῇ σαρκί ἄπειμι, τῷ πνεύματι δὲν ἐμὴν εἰμί) und die Analogie des σαρκί in dem auf unsere Stelle zurückgehenden Satz 4, 1 Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκί könnte allein dafür schon entscheiden. Gegen diese Fassung der Dative scheint sich nun aber, immer noch ganz abgesehen von der Bedeutung von σώζ und πνεῦμα, man mag diese Begriffe fassen, wie man will, aus dem ζωοποιεῖσθαι eine Schwierigkeit zu erheben, welche man sich sonst nicht klar macht. Daß nämlich ζωοποιεῖν nicht wie u. A. auch noch v. Cölln, Steiger, Güder wollten, „am Leben erhalten“ sondern „lebendig machen“ heißt, also einen vorangehenden Todeszustand voraussetzt, darüber sind die meisten neueren Ausleger mit Recht einig, weil die Etymologie des Wortes und der neutest. Sprachgebrauch (vgl. Joh. 5, 21. Röm. 4, 17. 1. Kor. 15, 22) dazu nöthigt. Ist aber demnach mit ζωοποιεῖς πνεύματι ein auf das πνεῦμα bezüglicher Todeszustand Christi vorausgesetzt, wie kann dann durch θανατωθεὶς σαρκί im Gegensatz gegen das ἔμνην gerade die σώζ als die Sphäre bezeichnet werden, auf welche das Getödtetwerden Christi eingeschränkt zu denken ist? — Allerdings hat jener Dativ der beschränkten Sphäre nicht nothwendig die Bedeutung, daß das betreffende Prädicat (also hier das Getödtetwerden, respective das Lebendiggemachtwerden Christi) überhaupt und an sich in keiner anderen Sphäre als der durch den Dativ bezeichneten (also hier der Sphäre der σώζ resp. des πνεῦμα) seine Geltung haben soll; sondern nur dies ist ausgedrückt, daß das Prädicat in dem betreffenden Zusammenhange nur in seiner Beschränkung auf die bestimmte Sphäre in Betracht kommt. Aber durch den Gegensatz von σώζ und πνεῦμα wird in der That die Beschränkung hier wie Koloss. 2, 5, zu einer ausschließenden. Und jedenfalls, man mag die Beschränkung

hier als eine ausschließende fassen oder nicht, ist die in ζωοποιηθεὶς πνεύματι enthaltene Voraussetzung eines auf das πνεῦμα bezüglichen Todeszustandes Christi durch θανάτωθεὶς nicht ausgesprochen. Sollten die beiden Participien, wie alle Ausleger auch diejenigen, welche die Dative als Dative der beschränkten Sphäre fassen, annehmen, in einem solchen gegenseitigen Verhältniß stehen, daß der durch das zweite vorausgesetzte Todeszustand mit dem ersten bezeichnet ist, dann kann ganz unmöglich die Sphäre, auf welche beidemale das generelle Prädicat eingeschränkt zu denken ist, jedesmal eine andere sein. — Dieser Schwierigkeit vermag man nun bei der zuletzt genannten Auffassung der Dative gar nicht zu entgehen, wenn man im Hauptsatz ἤπαθεν liest und die Participien nur an den Absichtssatz anschließt. Anders aber stellt sich die Sache, wenn man, wozu anderweitige Gründe wie bemerkt uns nöthigen ἀπέθανεν liest und eben damit als dem Hauptverbum die Participien verbindet. Denn da das ἀπέθανεν von dem ganzen χριστός ohne jede Beschränkung, also in der vollen die beiden nachher unterschiedenen Momente σώρξ und πνεῦμα umfassenden Totalität ausgesagt ist, so ist nun eben hierin die durch das nachfolgende ζωοποιηθεὶς πνεύματι geforderte Voraussetzung eines sich auch auf das πνεῦμα erstreckenden Todeszustandes ausgesagt. Was aber das dazwischen stehende θανάτωθεὶς σαρκί betrifft, so verliert dies so seine Beziehung auf das folgende ζωοποιηθεὶς und kann nun vielmehr nur das Getödtetsein Christi insofern bezeichnen, als es durch das (auf das πνεῦμα beschränkte) Lebendiggemachtwerden nicht aufgehoben wird. Christus starb also, das ist nun der Sinn der Worte, nach σώρξ und πνεῦμα, aber er blieb nur in Bezug auf die σώρξ dem Tode verfallen, während er in Bezug auf das πνεῦμα lebendig gemacht wurde.

Nachdem wir soweit den Participialsatz noch ohne Rücksicht auf die Bedeutung der Begriffe σώρξ und πνεῦμα zu erklären gesucht haben, werden wir desto sicherer auch diese bestimmen können. Nun hat man von vorneherein aus dem Fehlen eines Pronomens oder Artikels vor den Dativen die Folgerung gezogen, daß σώρξ und πνεῦμα nicht Christo persönlich zukommende Bestimmungen, sondern nur allgemeine Begriffe sein können. Indessen wir müssen Weiß (Bibl. Theol. d. N. T. S. 164 A. 3) darin beistimmen, daß dieser Schluß sehr unsicher ist, da gerade bei Petrus der Artikel so besonders häufig in Fällen fehlt, in denen man ihn nach classischem Sprachgebrauch erwarten würde. Doch ist es in Bezug auf σώρξ ohnehin

gewiß und von Weiß zugestanden (a. a. O.), daß dabei nur an die allgemein menschliche $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ gedacht werden kann. Was Petrus aber unter dieser versteht, läßt sich aus anderen Stellen unseres Briefes ersehen. Wenn nun 1, 24 mit $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ die ganze Menschheit bezeichnet wird, so darf man daraus nicht schließen, daß $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ die ganze menschliche Natur bedeutet. Denn erstlich ist $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ ein Hebraismus, der also gar keinen sicheren Schluß auf den Sinn erlaubt, in welchem Petrus $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ an und für sich gebraucht. Dann ist aber thatsächlich die Menschheit mit $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ nur bezeichnet, insoweit sie mit vergänglichen Dingen, wie Gras und Blumen, auf eine Linie gestellt werden kann. Es ist also dabei von dem abgesehen, wodurch sich die Menschheit über Gras und Blumen erhebt, und man muß danach vermuthen, daß $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ gerade die Leiblichkeit des Menschen bezeichnet. Eben dies geht nun aus den Stellen 2, 11. 3, 21. 4, 6 unzweifelhaft hervor. Die letztere hat freilich ihre Schwierigkeiten, auf die wir hier nicht eingehen können. Aber soviel ist sicher, daß hier $\pi\tau\epsilon\iota\sigma\mu\alpha$ der menschliche Geist ist, dieser also aus dem dazu in Gegensatz gestellten Begriffe $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ ausgeschlossen ist. Wenn ferner es 2, 11 heißt, daß die sündlichen Begierden als $\sigma\alpha\rho\iota\kappa\alpha\iota$ also als solche welche durch die $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ des Menschen bestimmt sind, gegen die $\psi\upsilon\chi\eta$ des gläubigen Christen zu Felde ziehen; so ist damit sicher ein sehr bestimmter Unterschied zwischen $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ und $\psi\upsilon\chi\eta$ vorausgesetzt. Und wenn 3, 21 im Gegensatz gegen die Bedeutung der Taufe für das Gewissen gesagt wird, daß sie nicht $\sigma\alpha\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\iota\kappa\acute{o}\varsigma \eta\epsilon\tau\alpha\iota$ sei, so ist mit $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ die äußere Leiblichkeit des Menschen bezeichnet. Doch ist $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ nicht etwa darum gleichbedeutend mit $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$. Vielmehr weist der Gebrauch, zu dem die beiden Worte sonst ohne Beziehung auf die Menschennatur verwendet werden, auf einen ganz deutlichen und sehr wesentlichen Unterschied hin. Danach muß $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ die individuelle, räumliche Form der menschlichen Leiblichkeit, $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ dagegen abgesehen von dieser die in allen Menschen identische organische Substanz und Masse der Leiblichkeit nach ihrer gegenwärtigen irdischen Natur bezeichnen. Eben dasselbe wird also $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ auch an unserer Stelle in Beziehung auf Christus sein, nicht seine menschliche Natur (Gerhard, früher Weiß, Petrin. Lehrbegr. S. 252), oder seine irdisch-menschliche Natur (Huther), oder der Zustand der Erniedrigung (Morus, Storr u. A.), oder dasjenige, was dem Menschen von seiner natürlichen Geburt her eignet und seine Gemeinschaft mit der Welt vermittelt (Wiesinger, Schott); sondern die Substanz der Leib-

lichkeit Christi nach ihrer bei allen Menschen gleichmäßigen gegenwärtigen irdischen Natur. (So jetzt auch Weiß, Bibl. Theol. d. N. T.: 2. A. S. 48, c: „das Substrat des irdisch-leiblichen Lebens“). Stehen nun nach unserer vorangehenden Ausführung *σάρξ* und *πνεῦμα* hier in complementärem Verhältniß zu einander, so ist mit dieser Bestimmung von *σάρξ* auch die Bedeutung von *πνεῦμα* gegeben. Es kann danach nicht sein Christi göttliche Natur (Gerhard, früher Weiß, Petr. Vchrh. S. 252), oder seine überirdisch-menschliche Natur (Huther), oder der Zustand der Erhöhung (Morus, Storr u. A.), oder das Princip seiner Gottesgemeinschaft (Wiesinger), oder „Unschleibendiges, Lebensmacht, welche ihrer Natur nach überall, wo sie eintritt, bestimmend sein muß“ (Schott), sondern das ganze Wesen Christi mit Ausschluß seiner *σάρξ*. — Freilich ist der Gebrauch des Ausdrucks *πνεῦμα* hier in jedem Falle nur daraus zu erklären, daß Petrus damit überhaupt die geistige Seite des Menschen bezeichnet und zwar nicht bloß in Bezug auf den Christen wie 3, 4; 4, 1 sondern auch in Bezug auf den Unwiedergeborenen, wie man daraus sieht, daß er 3, 19 die abgeschiedenen Seelen der ungläubigen Zeitgenossen Noah's *πνεύματα* nennt. Wenn Petrus daneben und noch öfter *ψυχή* für das geistige Wesen des Menschen auch gerade nach seiner religiösen Bedeutung und in Beziehung auf den Wiedergeborenen gebraucht, so beweist das nichts gegen die Möglichkeit jener Bezeichnung, sondern nur daß der Apostel beide Ausdrücke im wesentlich gleichen Sinn verwenden kann. Aber ein Unterschied zwischen dem Gebrauche derselben zeigt sich dennoch, und zwar steht *πνεῦμα* immer gerade in derselben Beziehung wie an unserer Stelle. Es steht nämlich immer da, wo gerade wie hier der bestimmte Gegensatz zwischen der Natur des menschlichen Geistes und dem Gebiete des Sichtbaren, Sinnlichen, Materiellen ausgedrückt werden soll. So steht 3, 4 *ὁ κορπὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφάρτῳ τοῦ πρωτοῦ καὶ ἰσχυρίῳ πνεύματος* als der rechte Schmuck christlicher Frauen im Gegensatz gegen den *ἐξωθεν κόσμος*; so steht 4, 6 *πνεῦμα* in demselben Gegensatz gegen *σάρξ*, wie an der vorliegenden Stelle; und so sind 3, 19 die *πνεύματα* der Zeitgenossen Noah's als Seelen ohne materiellen Körper genannt. Zwar scheint in derselben gegensätzlichen Beziehung 2, 11 auch *ψυχή* gebraucht, wenn hier die Rede ist von den *καὶ θνητοὶ σαρκικά, αἵτινες σιγατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς*. Allein thatsächlich kommt es hier nicht sowohl darauf an, den Gegensatz zwischen *σάρξ* und dem geistigen Wesen des Menschen hervorzu-

heben, als vielmehr gerade diejenige Seite des letzteren zu bezeichnen, nach welcher dasselbe mit der $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ zusammenhängt. Denn nur darum weil die $\psi\upsilon\chi\eta$ mit der $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ in engster Verbindung steht, können die aus der letzteren hervorgehenden sündlichen Triebe die beim Wiedergeborenen in die Angehörigkeit an Gott gekommene $\psi\upsilon\chi\eta$ in ihre Gewalt zu bringen, für sich zu erobern streben, indem sie gegen dieselbe zu Felde ziehen. Hiezu kommt nun noch die Beobachtung, daß $\piνεῦμα$ vom menschlichen Geiste nicht anders im Plural gebraucht wird, als in Beziehung auf solche Seelen, welche kein volles reales individuelles Leben führen, $\psi\upsilon\chi\eta$ dagegen im Plural dazu verwendet wird, um die verschiedenen Individualitäten menschlicher Personen zu bezeichnen. So ergiebt sich der Unterschied zwischen $\psi\upsilon\chi\eta$ und $\piνεῦμα$, daß ersteres das geistige Wesen des Menschen nach seinem Zusammenhang mit dem Substrat des irdisch-leiblichen Lebens und daher auch als individuelles Einzelleben, $\piνεῦμα$ dagegen nach seiner übersinnlichen geistigen, überall der Art nach identischen Substanz bezeichnet. Inso weit würde $\piνεῦμα$, auch wenn es nur das menschliche geistige Wesen Christi sein sollte, ganz an seinem Plage sein, und daß es dies in der That zunächst und vor allen Dingen ist, das ist nach alledem sicher. Aber es darauf zu beschränken geht nicht an, das verbietet der Begriff des $\zetaωοποιεῖσθαι$, auf den wir an dieser Stelle noch einmal zurückkommen müssen.

Daß $\zetaωοποιεῖσθαι$ nicht „am Leben erhalten werden“ sondern „lebendig gemacht werden“ heißt, also immer einen vorausgehenden Todeszustand voraussetzt, haben wir bemerkt. Auch hiernach wäre es aber noch möglich und wegen der Beschränkung jenes Vorgangs auf das $\piνεῦμα$ sogar scheinbar empfehlenswerth, denselben unmittelbar mit dem Tode Christi verbunden zu denken. Die Anschauung der Sache nach unserem Briefe wäre dann die, daß von der Leiblichkeit aus auch auf Christi geistiges Wesen der Todeszustand sich ausgedehnt hat, dieses aber auch sofort daraus zu neuem Leben befreit sei. Der durch $\zetaωοποιηθεὶς πνεύματι$ bezeichnete Zustand Christi würde dann in die Zeit zwischen seinem Tode und seiner leiblichen Auferstehung zu verlegen sein. Allein diese Erklärung müssen wir jetzt entschieden ablehnen. Denn erstlich geht aus denselben Stellen des N. T., welche wir gegen die Uebersetzung von $\zetaωοποιεῖν$ mit „lebendig erhalten“ angeführt hatten (Joh. 5, 21; Röm. 4, 17; 1 Kor. 15, 22) zugleich hervor, daß es immer nur zur Bezeichnung der leiblichen Auferstehung gebraucht wird. Ferner muß die B. 19 ff. genannte

Predigt Christi an die ungläubigen Zeitgenossen Noahs in die Zeit nach seiner leiblichen Auferstehung fallen. Das beweist das *δι' ἀνστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Denn wenn die Auferstehung Christi es ist, an welche sich die Wirkungen der Taufe knüpfen, die Taufe aber als Antitypus für das Geschick der Zeitgenossen Noah's erscheint (3, 21) und dieses wiederum zuletzt von der Predigt Christi abhängt, so muß diese Predigt Christi zu den Wirkungen der Auferstehung gerechnet sein. Da nun aber, wie wir oben bewiesen haben, diese Predigt in jedem Falle in demselben Zustande Christi geschieht, welcher durch *ζωοποιηθεὶς πνεύματι* ausgedrückt ist, so muß auch dieser letztere der des auferstandenen Christus sein, das *ζωοποιεῖσθαι* also die Auferstehung bezeichnen. Endlich geht dasselbe auch daraus hervor, daß der ganze Hinweis auf Christi *ζωοποιεῖσθαι* und die damit ermöglichten Machtwirkungen desselben sogar an Abgeschiedenen nur dazu dient, die fortdauernden Heilswirkungen Christi an den Seinen zu begründen. Denn da diese nicht auf die Zeit zwischen Tod und Auferstehung beschränkt sein können, sondern von dem Auferstandenen ausgehen, so kann auch das *ζωοποιεῖσθαι* mit seinen Folgen sich nur auf die Auferstehung beziehen.

Bedeutet also *ζωοποιεῖσθαι* die leibliche Auferstehung Christi, so folgt daraus Zweierlei für die Bedeutung von *πνεύματι*. Erstlich muß es, da das *ζωοποιεῖσθαι* in diesem Sinne nicht dem menschlichen *πνεῦμα* überhaupt zukommt, „mit dem *πνεῦμα* Christi eine andere Bewandniß haben, als mit dem der Menschen überhaupt“ (Weiß, Bibl. Theol. S. 164, A. 3). Es muß also jenes Christo mit den übrigen Menschen gemeinsame *πνεῦμα* zugleich als der Träger einer Natur gedacht sein, durch welche sich Christus von allen anderen Menschen unterscheidet, d. h. der göttlichen Natur, welcher Ausdruck sich freilich bei Petrus nicht findet. Zweitens muß *πνεῦμα* da es nach unserem obigen Nachweise das ganze Wesen Christi als des *ζωοποιηθεὶς* mit Ausschluß der *σάρξ* bezeichnet, der *ζωοποιηθεὶς* aber der leiblich Auferstandene ist, auch Christi Leiblichkeit mit einschließen, nämlich nicht die *σάρξ*, wohl aber das *σῶμα*. Daß *πνεῦμα* hier dies einschließen kann, ist zweifellos, wenn wir ausgeführt haben, *σάρξ* und *πνεῦμα* die entgegengesetzten Substanzen sind, *σῶμα* aber nur die Form der endlichen Erscheinung bezeichnet. Eben nur die Substanzen sind also hier mit *σαρκί-πνεύματι* einander gegenüberstellt, die Form des *σῶμα* aber beidemal, ebenso bei *σάρξ* wie bei *πνεῦμα* vorausgesetzt. Man sieht daraus, Petrus

theilt auch in Bezug auf Christi Person den Grundsatz des Paulus, daß *σὰρξ καὶ αἷμα* nicht in das Reich der Herrlichkeit eingehen können (1 Korinth. 15, 50) und der Auferstehungsleib vielmehr als ein *σῶμα πνευματικόν* zu denken ist (Ebend. B. 44).

Verstehen wir so den Participialsatz nach seinen einzelnen Theilen und nach seinem logischen Zusammenhange mit dem Folgenden, so wird sich nun auch sehr leicht ergeben, wie er dazu dienen kann, das Vorangehende zu erläutern, nämlich die durch *ἀπαξ περὶ ἡμῶν τῶν δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων ἵνα ἡμᾶς προσάγῃ τῷ Θεῷ* bezeichnete Heilswirkung des Todes Christi zu erklären. Dabei ist noch dies Eine zu beachten, daß durch die Verbindung der beiden Participien durch *μέν-δέ* der ganze Hauptnachdruck auf das zweite fällt, während das erstere ein dem zweiten untergeordnetes Moment enthalten muß. Im zweiten Particip liegt also auch die eigentliche Begründung. Daß aber Christi Fleisch dem Tode verfällt, kommt besonders nur darum in Betracht, weil es die nothwendige Vorbedingung für seine Auferweckung zu einem wesentlich pneumatischen Leben ist, und erhält seine Bedeutung im Zusammenhange aus der Bedeutung, welche hier das letztere hat. Welcher Art aber diese ist, sieht man besonders deutlich aus den folgenden Versen, wo wie bemerkt die Predigt Christi an die ungläubigen Zeitgenossen Noahs nur als besonders eklatantes Beispiel für alles dasjenige genannt sein kann, wozu ihn das neu gewonnene pneumatische Leben überhaupt befähigt. Wenn die Wirkung seines Geistes selbst durch die Schranken des unterweltlichen Gefängnisses bis zu den Geistern derer dringt, die sich einst in Unglauben verstockt hatten, dann ist die Wirkung des dem Geiste nach Auferweckten eine unbeschränkte. Jenen Schranken entnommen, in welche ihn während seines irdischen Lebens das Fleisch die schwerfällige Materie dieser irdischen Welt einst band, vermag er jetzt in einer seiner besonderen geistigen Persönlichkeit durchaus entsprechenden Daseinsweise und Erscheinungsform mit allen Geistern in ungehemmte unmittelbare Verbindung zu treten. Und nun ist die Beziehung der Participien zu dem Vorangehenden, wenigstens zunächst zu den Worten *ἀπέθανεν ἵνα ἡμᾶς προσάγῃ τῷ Θεῷ* vollkommen klar. Darum weil das *προσάγειν ἡμᾶς τῷ Θεῷ* zu den allgemeinen Wirkungen des durch die Auferweckung neu gewonnenen Geisteslebens führt, darum kann sich jene besondere Wirkung und Absicht des Todes Christi daraus erklären, daß er durch das *θανάτουαι σαρκὶ* zum *ζωοποιεῖν πνεύματι* führt. In diesem Zusammenhange er-

giebt sich die von uns bereits abgewiesene Erklärung von *προσάγειν τῷ Θεῷ* von der durch den Tod Christi geschehenen Versöhnung nun vollends als unmöglich, während die von uns erwiesene Bedeutung der Einführung in die priesterliche Gemeinschaft mit Gott zu priesterlichem Gottesdienst sich auch in dieser Beziehung zu den Participien als sehr passend erweist. Wenn Christus als der zum pneumatischen Leben Erweckte einerseits mit allen menschlichen Geistern in Beziehung zu treten, andererseits zur Rechten Gottes Platz zu nehmen vermag (B. 21), so kann er auch die Gemeinschaft zwischen Gott und den Seinen vermitteln, sie des göttlichen Lebens theilhaft machen und zur Darbringung Gott wohlgefälliger Opfer befähigen.

Von dieser Erklärung des Absichtssatzes und der Participien blicken wir nun noch kurz auf das *περὶ ἁμαρτιῶν* zurück, worin eine Beziehung des Todes Christi zur menschlichen Sünde an sich nur unbestimmt angedeutet war. Auf eine nähere Bestimmung derselben führt uns jetzt nämlich der Umstand, daß nach unserer Construction des Participialsatzes derselbe nicht bloß für den Finalsatz, sondern auch für das *ἀπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανε* die Erklärung giebt. Soll hiernach auch in dieser Beziehung *περὶ ἁμαρτιῶν* der Tod Christi hier nicht etwa als Opfer, als stellvertretende Strafe oder dgl., sondern als Uebergang von dem beschränkten sarkischen zum unbeschränkten pneumatischen Leben gedacht werden, so kann er hier in erster Linie wiederum nicht nach seiner sühnenden, die Schuld der Sünden tilgenden Bedeutung in Betracht kommen, sondern als Aufhebung ihrer Macht. Nur beweist das *ἀπαξ*, daß hier eine ein für allemal geltende principielle Aufhebung der Sündenmacht gemeint ist, während in dem *ἑνα προσάγειν* die individuelle Heiligung des Einzelnen liegt. Für die Richtigkeit dieser Auffassung spricht auch die Analogie von 2, 24, wo gleichfalls im Hauptsatz als unmittelbare Wirkung des Todes Christi die einmalige principielle Aufhebung der Sündenmacht, im Nebensatz als weiterer Zweck desselben die subjective Aneignung dieser Aufhebung in der Heiligung des Einzelnen genannt ist. — Uebrigens liegt es in der Natur der Sache, daß, wenn auch die beiden Participien *θανάτωθεὶς* und *ζωοποιήθεὶς* immer in ihrer gegenseitigen Beziehung zu denken sind und beide zusammen zur Erklärung des Vorigen, sowohl des Hauptsatzes als des Nebensatzes dienen, dennoch jedes vorzugsweise eine besondere Beziehung auf einen verschiedenen Theil des Vorangehenden hat. Das Getödtetwerden Christi am Fleische kommt speciell für die einmalige

principielle Aufhebung der Sündenmacht in Betracht, seine Auf-
erweckung zum fortdauernden, unbeschränkten, wirkungskräftigen Geistes-
leben, speciell für die individuelle Heiligung des Einzelnen. Daß
das Erstere der Fall ist, und wie es zu denken sei, erhellt gleich aus
der letzten von uns noch zu erörternden Stelle 4, 1, die wie gesagt
mit 3, 18 eng zusammenhängt.

In 4, 1 knüpft das *Χριστοῦ οὖν παθόντος* an 3, 18 deutlich
an. Da also Christus gelitten hat am Fleische, so heißt es, so
wappnet auch ihr euch mit demselben Gedanken, daß wer am Fleische
gelitten hat, Ruhe gewonnen hat von der Sünde, damit ihr nicht
mehr für die Rüste der Menschen, sondern für den Willen Gottes
die übrige Zeit im Fleische lebt. Denn lange genug war u. s. w.

Hier werden wir nun zu der Streitfrage über die Construction
des Satzes doch auch unsererseits Stellung zu nehmen haben. Daß
ἔννοια nicht Gefinnung heißt, in welchem Falle das folgende *ὅτι*
nothwendig begründend genommen werden müßte, ist von den meisten
Neueren anerkannt. *ἔννοια* heißt Gedanke, Idee, Erwägung, Be-
trachtung, Einsicht (vgl. Stephani thesaurus s. v.). Aber auch
mit der Bedeutung Gedanke sucht Luther jene Auffassung des *ὅτι*
zu verbinden, indem er erklärt: da Christus am Fleische gelitten hat,
so wappnet euch mit demselben Gedanken, nämlich am Fleische zu
leiden, denn u. s. w. So wird aber der Begriff Gedanke that-
sächlich zu dem Begriffe, Entschluß, Vorsatz. Diese Bedeutung ließe
sich nun auch wohl durch die Erklärung des Hesychius *ἔννοια βουλή*
rechtfertigen. Allein gewöhnlich ist doch *ἔννοια* die Erwägung einer
Frage oder einer Thatsache. Und dies fordert denn dazu auf, das
folgende *ὅτι* in der Bedeutung „daß“ davon abhängig zu machen.
Was aber besonders hierfür und gegen die Fassung des *ὅτι* als Be-
gründungspartikel spricht, ist die Schwierigkeit, bei der letzteren eine
passende Verbindung des Satzes *ὅτι ὁ παθὼν κ. τ. λ.* mit V. 2
und V. 3 herzustellen. Einerseits verbietet nämlich die offenbare Be-
ziehung des *μωρέναι* V. 2 auf *πέπανται* die Worte *ὅτι ὁ παθὼν ἐν*
σαρκὶ πέπανται ἀμαρτίαις als parenthetischen Zwischensatz zu fassen
und *εἰς τὸ* V. 2 von *ὁπλίσαιτε* abhängig zu machen (de Wette). Es
bliebe also nur übrig *εἰς τὸ* direct mit *πέπανται* zu verbinden, wie
auch Luther will. Andererseits geht aber gerade dies nicht an wegen
der engen logischen Verbindung zwischen V. 2 u. 3, welche verlangt,
daß wie V. 3 so auch V. 2 sich auf die Leser bezieht. Denn wie
sollte die allgemeine Behauptung, das Leiden am Fleische bewirke,

daß man nicht mehr nach den Rüsten der Menschen, sondern nach dem Willen Gottes lebt, dadurch begründet oder auch nur (wie Luther will) erläutert werden, daß die Leser lange genug nach dem Willen der Heiden gelebt haben. Der Hinweis hierauf (V. 3) kann doch nur eine an die Leser gerichtete Mahnung begründen, jenes künftighin nicht mehr zu thun. Dieser Schwierigkeit entgeht man nur, wenn man den Satz *ὅτι—ἁμαρτίας* als Inhalt der *ἐννοια* faßt und dann V. 2 von *ὁπλίσασθε* abhängig macht. Denn dann ist die Beziehung des *μηκέτι* auf *πέπνυται* zu ihrem Rechte gekommen, weil ja die Wappnung mit dem Gedanken *ὅτι—πέπνυται* eben den Zweck haben soll *εἰς τὸ μηκέτι κ. τ. λ.* Zugleich aber haben auch diese letzteren Worte ihre besondere Beziehung auf die Leser erhalten, wodurch der Anschluß an V. 3 ermöglicht wird.

Gegen diese Construction ist nur der eine Einwand zu erheben, daß das *πέπνυται ἁμαρτίας* nicht auch auf Christus seine Anwendung haben kann, weil dieser Ausdruck nicht bloß eine frühere Beziehung zur Sünde, sondern das frühere Sündigen selbst voraussetze. Diese Behauptung hält auch Schott für richtig, obwohl auch er annimmt, daß *ὅτι* explicativ stehe, indem es eben diese *ἐννοια*, mit der sie sich wappnen sollen, ihrem Inhalte nach näher bezeichnet. Er sucht daher der sich daraus ergebenden Consequenz, daß dieser Inhalt der *ἐννοια* wegen *τὴν αὐτὴν* und *καὶ ἡμεῖς* auch auf Christus seine Anwendung haben müsse, zu entgehen. Die Worte *τὴν αὐτὴν* stehen nach ihm „in gedrängter oder zusammengezogener Ausdrucksweise: eben der Thatbestand, den der participiale Vordersatz aussagt, den sollen nun sie ihrerseits sich zu einer Erwägung werden lassen, mit der sie sich wappnen mögen“. V. 1 besagt also: „Nachdem und auf Grund des, daß für Christi gegenwärtiges Leben das Leiden, und mithin auch die dasselbe ermöglichende Bestimmtheit durch Sünde schlechthin vorüber ist, so muß auch der Christ sich den Gedanken zu eigen machen, daß er als ein solcher, der in Christo dies Sterben an und in seinem eigenen Fleischesleben erfahren hat, von der Sünde als der sein Verhalten bestimmenden Macht ein für allemal abgebracht ist.“ Allein so wird trotz der geschraubtesten Auffassung der Worte die Consequenz doch nicht vermieden, die vermieden werden sollte. Wenn der durch den participialen Vordersatz ausgedrückte Thatbestand den Inhalt der *ἐννοια* bilden und dieser Inhalt durch *ὅτι* näher angegeben werden soll, so erhält der Satz: „Christus hat dem Fleische nach gelitten“ seine Erläuterung durch den Satz: „wer

am Fleische gelitten hat, ist abgebracht von der Sünde.“ Und durch τὴν αὐτήν würde der Inhalt des einen mit dem des andern ausdrücklich identisch gesetzt. Es würde also auch so das πέπανται ἁμαρτίας auch auf Christus und zwar gerade ganz besonders auf ihn seine Anwendung haben. Ueberdem aber weist doch das τὴν αὐτήν in Verbindung mit καὶ ὑμεῖς ganz unzweifelhaft darauf hin, daß Christus zwar nicht gerade mit dem durch τὴν αὐτήν ἐννοιαν bezeichneten Gedanken sich auch seinerseits gewappnet aber doch denselben gleichfalls gehabt habe. Ist also der Inhalt dieses Gedankens durch ὅτι eingeführt, so bleibt es dabei, daß auch das πέπανται ἁμαρτίας für Christus gelten muß. Eben dies wäre nun aber, wie wir glauben, selbst dann möglich, wenn wir zu übersetzen hätten: der hat aufgehört zu sündigen, oder: der ist abgebracht vom (nämlich von seinem) Sündigen. Freilich dem Ausdruck nach würde dies selbstverständlich unmöglich auf Christus passen, der ja kurz vorher (3, 18) als δίκαιος den ἄδικοι gegenübergestellt war. Aber da gerade dadurch jedes Mißverständniß ausgeschlossen war, so konnte der allgemeinere, für die Leser und für Christus gemeinsam geltende Gedanke, daß wer am Fleische gelitten hat, außer Beziehung zur Sünde getreten ist, gleich so ausgedrückt werden, daß die besondere Beziehung auf die Leser, auf welche es hier besonders ankam, hervortrat. Indessen wir glauben in Wahrheit, daß auch dem Ausdrucke nach das πέπανται ἁμαρτίας für eine Anwendung auf Christus nicht unpassend ist. Es ist gar nicht richtig, was Schott (S. 257) behauptet, es liege in dem Ausdrucke πέπανται der Gegensatz nicht zu einem vorherigen Sein, sondern zu früherem Thun, und demnach werde an eine Erledigung von Sünde zu denken sein, sofern sie das Verhalten bestimmte und sündig machte. Vielmehr, wenn es bei Diodor. Sic. 17, 56 p. 142 heißt: πάνσαισθαι πόγων καὶ πολοχρόντων κινδύνων, bei Plutarch de genio Soer. p. 593: πεπαυμένοι τῶν περὶ τὴν βίαν ἀγώνων, bei Diogenes Laert. 6, 2, 6: τοῦ λιμοῦ πάνσαισθαι, bei Aristot. de mirab. ausc. p. 1094: παύσαισθαι τῆς ἀλγυδόνος, so ist damit hinreichend die Behauptung von Aysple (observationes sacrae in n. f. II. II. p. 436) bewiesen: saepe παύσαισθαι est liberari et expediri iis, quae non prorsus nostri sunt arbitrii. Hier überall bezeichnet παύσαισθαι nicht den Gegensatz gegen ein früheres Thun, sondern gegen ein früheres Sein oder noch richtiger gegen ein früheres Leiden. Wie dort Hunger, Gefahr und Krankheit, so kann also an unserer Stelle in Bezug auf Christus

auch die Sünde der Menschheit durch *πέπαιται ἁμαρτίας* als das bezeichnet sein, worunter er zu leiden hatte und wovon er befreit ist, seitdem sein *παθεῖν σαρκί* zu Ende ist.

Aber selbst dann, wenn man den Satz mit *ὅτι* als Begründung der vorangehenden Mahnung auffaßt, wird man von demselben nicht jede Beziehung auf Christus fern halten können. Denn nachdem eben das *παθεῖν σαρκί* Christi als Vorbild für das gleiche Leiden der Leser aufgestellt ist, muß ein allgemeiner Satz über das *παθεῖν ἐν σαρκί* (das mit jenem ganz gleichbedeutend ist), wenn er sich auch zunächst auf die Leser bezieht, doch auch auf Christus anwendbar sein. Auch so würde also der Gedanke, wenn nicht ausgesprochen, doch vorausgesetzt sein, daß auch Christus durch sein *παθεῖν σαρκί* jeder passiven Beziehung zur Sünde entnommen ist.

Daß dieser Gedanke hier aber wirklich irgendwie hineinspielen muß, ist auch nach dem engen Zusammenhange zwischen 4, 1 und 3, 18 f. unzweifelhaft, denn in der letzteren Stelle, auf welche der participiale Vordersatz in 4, 1 mit *ὅν* zurückweist, ist in Bezug auf Christi Todesleiden genau derselbe Gedanke enthalten, welchen 4, 1 der Satz mit *ὅτι* ausspricht. Es sind dort besonders die Worte *Χριστός ἡμᾶς περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν* — *θανάτωδεις μὲν σαρκί* (*ζωοποιηθεῖς δὲ πνεύματι*), welche dabei in Betracht kommen. Sie haben ja den Sinn, daß Christus, indem er seinem Fleische nach ein für allemal getödtet ist, um aber zu einem unbeschränkten Geistesleben auferweckt zu werden, damit ein für allemal zu den menschlichen Sünden in eine passive Beziehung getreten ist, der er nur für die Zukunft entnommen bleibt. Mit eben diesem Gedanken sollen also die Leser sich gegen alle Versuchungen wappnen, das heißt auf sie selbst angewendet mit dem Gedanken, daß wer am Fleische gelitten hat, auch von der Macht seiner Sünde principiell befreit ist. Dabei wird ihnen das Leiden Christi nicht bloß zum Vorbild dienen, wie dies durch *καὶ ὑμεῖς, ἣν ἀντίην* und die gleichzeitige Geltung desselben Satzes mit *ὅτι* für sie und Christus ausgedrückt ist, sondern auch durch seine heiligenden Wirkungen (B. 18 ff.) zum Möglichkeitsgrunde der Nachfolge, was in dem causalen Sinne des genitivus absolutus liegt.

Daraus folgt nun freilich nicht, daß das *παθεῖν σαρκί* in seiner Anwendung auf die Leser sich lediglich auf die Heiligung des Herzens bezieht, nämlich das Sterben des alten Menschen ausdrückt (Decuminius, Calvin, Beza, Hornejus, Steiger, Luz, Schmid, Hofmann,

vgl. Weiß, Petr. Lehrbegr. S. 289 A. 2). Gegen diese verbreitete Erklärung spricht der Zusammenhang doch gar zu entschieden. Denn wenn Petrus von der Ermahnung zum geduldigen Ertragen der äußerlichen um Gerechtigkeit willen zu erduldenen Leiden ausgegangen ist, dieselbe durch Hinweis auf das Vorbild und die Wirkungen des Leidens Christi begründet hat, und nun hierauf zurückblickend den Lesern zu bedenken giebt, daß das Leiden am Fleisch auch die Scheidung von der Sünde mit sich führen müsse, so kann dieses Leiden am Fleisch eben nur jenes äußere Leiden bezeichnen, zu dessen würdiger Erduldung er am Anfange dieser ganzen Gedankenreihe ermahnt hat. Und ganz mit Unrecht will Schott (S. 258) daraus, daß das *παθεῖν* Christi unleugbar hier, wie 3, 18 und 2, 21 sein Sterben als Hauptmoment mit einschließt, folgern, daß auch hernach *ὁ παθὼν* auf den Vorgang des geistlichen Sterbens zu beziehen ist. Das Erstere ist freilich richtig, aber gerade darum wäre es unerklärlich, warum Petrus auf B. 18 *Χριστὸς ἀπέθανε* zurückgehend, hier nicht *Χριστοῦ ὁν ἀποθανόντος* und dann statt des im rein geistlichen Sinne unerhörten *ὁ παθὼν ἐν σαρκὶ* vielmehr *ὁ ἀποθανὼν σαρκὶ* gesetzt hat, wenn er nicht bestimmt gerade das äußere Leiden hervorheben wollte.

Nichtsdestoweniger hat jene Erklärung vom geistlichen Sterben eine gewisse Berechtigung. Der Gedanke hieran muß sich mit der Erwähnung des äußeren Leidens irgendwie verbinden. Nur so erklärt sich die sonst in ihrer Allgemeinheit unmöglich richtige Behauptung, daß wer am Fleische gelitten hat, damit abgebracht ist von Sünde, nämlich in Bezug auf die Leser, abgebracht von seiner Sünde. Wenn man darin nur den allgemeinen Satz findet, daß das Leiden bessert, so steht dem das Perfekt und die viel intensivere Bedeutung in *πέπαιται* entgegen. Und wenn Weiß (ähnlich Arctius und Luther) darin den Gedanken findet, daß der, welcher leidet, dadurch mit der Sünde gebrochen hat, weil er ja damit bezeugt, daß er nicht mehr dem Willen der Welt gehorchen will, so entspricht das nicht der nach unserem Nachweise hier festzuhaltenden Analogie des Leidens Christi. Denn danach wäre der Zusammenhang zwischen dem Leiden und dem Bruch mit der Sünde doch eigentlich nur so zu denken, daß jenes durch diesen veranlaßt ist und auf diesen folgt, während Christus gerade durch sein Leiden, nachdem er gelitten hat, von aller passiven Beziehung zur Sünde befreit ist. Dieser Analogie entspricht nur die Vorstellung, daß die Christen sich das äußere Leiden zum

geistlichen Absterben für die Sünden dienen lassen. Und darauf führt auch V. 3 in seiner Verbindung mit dem Vorigen. Wenn nämlich die Leser nicht mehr den Lüsten der Menschen, sondern dem Willen Gottes leben sollen, so führt das (zumal nachdem schon 2, 24 ἀποχρῆσθαι ταῖς ἁμαρτίαις und Ἦν τῇ δικαιοσύνῃ als Correlate gebraucht waren) nothwendig auf die Voraussetzung, daß die Leser, wenn sie dem Willen Gottes leben, den Lüsten der Menschen abgestorben sind. Bei dem Zusammenhange zwischen den Begriffen des Leidens und Sterbens würde also die Verbindung von V. 1 u. 2 auf dem Gedanken beruhen, daß das äußere Leiden die Leser wie Christum, zum Tode führen soll, nämlich sie nicht zum leiblichen Tode, sondern zu dem Absterben für die sündhaften Lüste.

Ist denn nun aber diese durch den Zusammenhang vorausgesetzte Verbindung des äußeren Leidens mit einem inneren religiös-sittlichen irgendwie in dem Satz ὅτι ὁ παθὼν ἐν σαρκὶ πέπνυται ἁμαρτίας angedeutet? Allerdings ist dies geschehen, nämlich durch das ἐν σαρκί. Und nur so erhält dies dasjenige Gewicht, welches es nach seiner Stellung unabweislich beansprucht. Denn während dasselbe sonst als vollständig bedeutungslos, ja als ganz unmotivirt erscheint, beweist schon die bloße dreimalige Wiederholung desselben σαρκί resp. ἐν σαρκί innerhalb der beiden ersten Verse, daß demselben sogar eine sehr hervorragende Bedeutung zukommen muß. Dasselbe läßt sich daraus schließen, daß es sich hier nicht um irgend welches Leiden, sondern nur um ein solches von ganz bestimmter Art handeln kann, das σαρκί aber die einzige Bestimmung ist, die dem παθεῖν in Bezug auf Christus wie auf die Leser gegeben wird. Und wenn nun mit Hinweis auf das παθεῖν σαρκί Christi als Vorbild und Heilsgrund die Leser ermahnt werden, denselben für das Leiden Christi geltenden Gedanken auch auf sich anzuwenden, daß das παθεῖν ἐν σαρκί mit der Sünde außer Beziehung setzt, so folgt daraus erstlich, daß gerade durch das σαρκί die Bedeutung des Leidens Christi als des Vorbildes und Befähigungsgrundes für das Leiden der Christen angedeutet ist, und zweitens, daß gerade in dem ἐν σαρκί der Grund davon liegen muß, warum mit dem παθεῖν ἐν σαρκί die Befreiung von der Sünde gegeben ist (Waur, Vorlesungen über neutest. Theol. 1864 S. 290 Anm.).

Gehen wir nun zunächst von dem letzten Gedanken aus,

so führt derselbe (namentlich wenn wie bemerkt mit dem Begriffe des *πάθειν* sich hier der des Absterbens verbindet) auf den Gedanken, daß die *ἀμαρτία* in der *σάρξ* ihren Sitz hat, so daß mit dem Leiden der letzteren auch die erstere dem Tode entgegengeführt werden kann. Daß dieser Gedanke aber wirklich ein Petrinischer ist, geht aus der Stelle 2, 11 hervor, die wir bereits mit zur Bestimmung des Petrinischen Begriffes von *σάρξ* benutzt haben. Denn hiernach ist *σάρξ*, im Gegensatz gegen *ψυχή*, also als die materielle Substanz der gegenwärtigen irdischen Leiblichkeit, zugleich dasjenige, was die sündlichen Begierden bestimmt. Und man braucht nun aus dieser Stelle sich nur in B. 4, 2 zu *ταῖς ἐπιθυμίαις ἀνθρώπων* die Bestimmung *σαρξικάς* hinzuzudenken, um den Sinn von B. 1 und 2 klar vor Augen zu haben. Wenn die Wappnung mit dem Gedanken, daß wer am Fleische gelitten hat von der Sünde befreit ist, den Zweck hat, daß man nicht mehr den vom Fleische bestimmten Begierden der Menschen lebt, so ist man eben durch das Leiden am Fleische den von außen und innen kommenden Versuchungen des sündlichen Fleisches abgestorben. Freilich nicht seinem Wesen nach und nothwendig kann Petrus das Fleisch als sündhaft betrachten. Sonst könnte ja nicht das bloße äußere Leiden und nicht das bloße geistige Sterben, sondern nur die eigentliche leibliche Tödtung des Fleisches zur Befreiung von der Sündenmacht führen. Aber P. betont es gerade durch das dritte (*ἐν*) *σάρτι*, daß auch nach Leiden am Fleische und nach der damit verbundenen Befreiung von der Sünde das übrige Leben noch ein Leben im Fleische ist. Aber nicht das Fleisch an sich selbst und seinem Wesen nach, sondern nur in seiner beim natürlichen Menschen erfahrungsmäßigen ungeordneten Uebermacht führt die sündlichen Lüste und die Macht der Sünde herbei. Und nur jene zu beseitigen, dazu soll der Christ sich das Leiden dienen lassen.

Aber ist denn jenes Leiden, welches der Christ um Gerechtigkeit willen von Seiten der ungläubigen Welt zu erdulden hat, wirklich ein bloßes Leiden am Fleische, also ein äußerliches, leibliches, oder nicht vielmehr auch ein Leiden der Seele unter dem Spott und Hohn der Welt, das viel bitterer schmerzen kann als jenes? Wäre nun das Letztere wirklich nach Petrus der Fall, so würde der ganze Gedanke, daß das Leiden dazu dienen kann, die Uebermacht des Fleisches und somit die Macht der Sünde zu brechen, allen Boden verlieren. Aber in Wahrheit beantwortet sich jene Frage auf eine Weise, durch welche dieser Gedanke

nur bestätigt und erläutert werden kann. Man denke nur an die Art, wie Petrus das Leiden von Seiten der Christen betrachtet und erduldet wissen will. Er nennt sie selig, wenn sie um Gerechtigkeit willen leiden (3, 14), er fordert sie auf, sich dadurch nicht in Furcht und Unruhe bringen zu lassen (ebend.), vielmehr sogar in dem Maaße als sie an Christi Leiden Theil nehmen, sich zu freuen, um auch in der Offenbarung seiner Herrlichkeit sich zu freuen mit Jubel (4, 13), er mahnt sie, statt sich des Leidens zu schämen, vielmehr Gott um deswillen zu preisen (4, 16). So soll denn also ihre Seele in der That nicht mit leiden, indem sie willig und freudig das Fleisch den Leiden hingiebt. So sollen auch die nach Gottes Willen Leidenden ihre Seelen ihm als ihrem treuen Schöpfer unter Gutesethun befehlen (4, 19). — Danach ist also das Leiden, von welchem Petrus hier redet, in Wirklichkeit nur ein Leiden am Fleische, und es bedurfte nur dieses einschränkenden *ἐν σαρκί*, um dasjenige Leiden zu bestimmen, von welchem die Aussage gelten kann, daß es die Befreiung von der Sünde mit sich führt. Und es erhellt jetzt zugleich deutlicher der Sinn und die Wahrheit dieser Aussage. Das Leiden am Fleische ist danach, wenn diese einschränkende Bestimmung ernstlich gemeint ist, nicht ein nur physischer Vorgang, ein passiv hingenommenes Geschick, sondern es schließt in sich zugleich die vollste Willigkeit, auf äußeres Glück zu verzichten, die reinste Geduld, die entschiedenste Ergebung in den göttlichen Willen, das freudige Bewußtsein in der Gemeinschaft mit Gott den höchsten Ersatz für alle Freuden der Welt zu haben. Dies Leiden am Fleische unter dem Jubel der Seele muß das Absterben für die sündlichen Begierden, die Belebung mit heilighender Gotteskraft, muß die Befreiung von der Sünde mit sich führen.

Ein solches Leiden am Fleische aber ist nur dem Christen möglich. Wer wirklich mit freudigem Herzen, darum ohne Scham, mit gutem Gewissen, ja um Gerechtigkeit willen leiden kann, der muß im Gehorsam gegen die christliche Wahrheit durch den heiligen Geist seine Seele geheiligt haben (1, 22), der muß bereits durch die Wirkung des Todes Christi abgestorben den Sünden der Gerechtigkeit leben, der muß einmal principiell bereits dasselbe in sich vollzogen haben, zu dessen Erneuerung, Befestigung und Mehrung er sich auch das Leiden dienen läßt.

Ist somit klar, inwiefern gerade in dem *ἐν σαρκί* der Grund davon liegt, daß das *παθεῖν ἐν σαρκί* zur Befreiung von der Sünde

führt, so erklärt sich daraus auch die andere aus der Wiederholung und Betonung des *σαρκί*—*ἐν σαρκί* gezogene Folgerung, daß gerade durch das *σαρκί* die Bedeutung des *παθεῖν σαρκί* Christi als des Vorbildes und Befähigungsgrundes für die Nachfolge angedeutet ist. Denn da auch für Christi Leiden am Fleische der Gedanke maßgebend sein soll, daß ein solches von der Sünde befreit, so wird nun auch für jenes hier das Fleisch als Sitz der Sünde in Betracht kommen, d. h. als dasjenige, was in allen Anderen Sitz der Sünde ist. Für Christus selbst ist es dies nicht. Eine solche Consequenz im Sinne des Petrus zu ziehen ist nicht nöthig, weil er das Fleisch nicht nothwendig und seinem Wesen nach, sondern nur vermöge seiner factischen Uebermacht als Sitz der Sünde faßt, und sie ist nicht möglich, weil er Christus als *δικαιος* von allen Anderen als *ἁδικοι* unterscheidet. An sich ist das Fleisch, wenn es factisch bei den letzteren durch anormale Uebermacht Sitz der Sünde geworden ist, nur ihr Möglichkeitsgrund und dies ist es also freilich auch für Christus, aber nur in abstracter Weise, da die damit gesetzte Möglichkeit um besonderer Gegenwirkungen willen zur Wirklichkeit nicht werden konnte. Indem nun Christus willig und in den Willen des Vaters ergeben das Leiden am Fleische auf sich nimmt, ein Leiden nämlich, welches nicht anders als durch das *θανάτωσθαι σαρκί* hindurch endlich zum *ζωοποιεῖσθαι πνεύματι* führt, vollendet er seinen Sieg über das Fleisch. Denn wie er selbst von da an zugleich mit dem Fleische auch jeder Versuchung, jeder auch nur abstracten Möglichkeit der Sünde entnommen ist, hat er auch überhaupt damit die Uebermacht des Fleisches und somit die Herrschaft der Sünde principiell gebrochen. So und nur so läßt es sich verstehen, wie eben um des *σαρκί* willen das *παθεῖν σαρκί* Christi den von seinem Geistesleben Beeinflussten die Fähigkeit giebt, ihm in einem von der Beziehung zur Sünde scheidenden *παθεῖν ἐν σαρκί* nachzufolgen.

Hieraus erklärt sich nun auch nachträglich in 3, 18 die Bedeutung des *θανάτωθεις σαρκί* für die durch *ἅπας περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν* ausgesprochene Heilswirkung des Todes Christi, und ebenso in 2, 24 die Bedeutung der Bestimmung *ἐν τῷ σώματι αἰτιῶν* in Beziehung auf die Worte *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνέχεσθαι ἐπὶ τὸ ὄλον*. Hier hat sich die aus jener Bestimmung gefolgerte Voraussetzung der gebrauchten Ausdrücke bestätigt, daß zwischen dem Leibe Christi und den Sünden des Menschengeschlechts eine bestimmte

Beziehung besteht. Es ist eben die irdisch=materielle Substanz der ersten, die den allgemeinen Möglichkeitsgrund und in den übrigen Menschen den Sitz der Sünde bildet.

Wir sind mit unseren exegetischen Einzeluntersuchungen am Ende. Keine andere Stelle findet sich im ersten Petrusbriefe, welche über die Heilsbedeutung des Todes Christi eine unmittelbare Aussage enthielte. Es bleibt uns also nur noch übrig, die Resultate unserer exegetischen Erörterungen zu überschauen.

Ueber eine die menschliche Sündenschuld aufhebende, den Menschen mit Gott versöhnende Wirkung des Todes Christi haben wir nirgends eine deutliche ausdrückliche Angabe gefunden. Und man darf dieser Thatsache nicht etwa durch die Bemerkung alle Bedeutung nehmen, Petrus habe zur Erwähnung jener Wirkung keine Veranlassung gehabt. An sich war der Gedankengang ganz gut möglich, den man nach der gewöhnlichen Auslegung 3, 22 findet. Er konnte, um für die Forderung eines mit Wohlthun verbundenen Leidens ein Beispiel zu geben, auf das Leiden Christi als das die Sündenschuld der Menschheit sühnende recht gut näher eingehen. Aber er wendet thatsächlich, wenn er den Tod Christi mit seinen segensreichen Wirkungen für das Leiden um der Gerechtigkeit willen als Beispiel aufstellt, die Betrachtung jener Wirkungen sofort auf das Gebiet des Ethischen, um neben der Verpflichtung sofort auch die Befähigung zur Nachfolge zu erklären. Man sieht daraus in jedem Falle, daß für Petrus in dem vorliegenden Briefe die ethische Wirkung des Todes Jesu die wichtigste ist. Ohne Zweifel hat dies zum Theil seinen Grund in dem vorwiegend praktischen Zwecke seines Briefes. Aber auch davon abgesehen ist es ganz begreiflich bei einem Manne, der das Verhältniß zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Offenbarung nicht etwa wie Paulus wesentlich auf den Gegensatz von Gesetz und Evangelium zurückführt, sondern vorwiegend von dem Gedanken aus betrachtet, daß die von dem alttestamentlichen Bundesvolke geforderte Heiligkeit in dem neutestamentlichen sich realisiere. Andererseits war aber Petrus doch auch durchaus nicht genöthigt, in seinem Briefe die sühnende Bedeutung des Todes Christi zu behandeln, wenn er überhaupt von ihr wußte. Man darf also aus dem Mangel an deutlicher Erwähnung nicht schließen, daß das letztere nicht der Fall war. Vielmehr da Petrus ausdrücklich von der Begnadigung der Christen spricht (2, 10), so wird er, wo er von der Tilgung der Sündenmacht durch Christi Tod redet, die

entsprechende Tilgung der Sündenschuld immer voraussetzen und der Gedanke daran mag da und dort in den erörterten Stellen auch mit hineinspielen. Nur in den Vordergrund ist er nirgends getreten. Danach ist denn auch über das Verhältniß zwischen den beiden an Christi Tod sich knüpfenden Wirkungen der Versöhnung und Heiligung nichts gesagt. Daß Petrus ganz gegen alle sonstige Analogie die erstere von der letzteren abhängig mache, behauptet Pfleiderer (der Paulinismus. 1873, S. 427 f.) ganz mit Unrecht. Denn wenn er meint, 1, 2 gehe der Gehorsam im sittlichen Sinne der Besprengung des Blutes Christi d. h. der Sündenvergebung als die bedingende Voraussetzung derselben voran, so haben wir gesehen, daß die Besprengung des Blutes Christi eben nicht die Sündenvergebung bedeutet. Aber ebenso wenig begründet ist die Meinung, daß die Heiligung nach Petrus an die Versöhnung durch das hieraus hervorgehende Gefühl der Dankbarkeit geknüpft sei. Für diese Paulinische Verbindung der beiden Momente findet sich nirgends in unserem Briefe ein Anhalt. Wir fanden in demselben die Heiligung vielmehr theils an das durch Christi Tod gegebene Vorbild, theils an die im fleischlichen Tode Christi geschehene Aufhebung der im Fleische wohnenden Sündenmacht geknüpft. Immer ist dann also bei Petrus die Verbindung zwischen dem Tode Christi und der Heiligung eine ganz directe, eine Vermittelung aber durch die Rechtfertigung und Versöhnung nicht erkennbar. Wenn also Petrus, wie wir nach sonstiger neutestamentlicher Analogie annehmen müssen, die Versöhnung direct an den Tod Christi knüpft, so geht von ihm die sühnende und die ethische Wirkung, die eine der anderen parallel, aus.

Welchen Gedanken sollen wir nun als den Schlüssel für alle jene Ausdrücke betrachten, welche die heiligende Wirkung des Todes Christi beschreiben? Nicht vielleicht jene Vorstellung, daß in und mit dem Fleische Christi der allgemeine Möglichkeitsgrund der Sünde principiell ertödtet sei? Man könnte sich dazu versucht fühlen mit Rücksicht darauf, daß damit die ethische Bedeutung des Todes Christi zu ihrem präciseften Ausdruck kommen und die auf dieselbe hinweisenden Andeutungen unseres Briefes sich aus jener am umfassendsten erklären lassen. Allein in Wahrheit muß der allgemeine lehrhafte Charakter unseres Briefes davor warnen. Dieser hat nämlich wenig von jener dialectischen Fertigkeit und dogmatischen Präcision, welche den Briefen des Paulus im Verhältniß zu den meisten anderen neutestamentlichen Schriften eigenthümlich ist. Die Begriffe

sind hier fließender, die Gedanken kleiden sich im Anschluß an alttestamentliche Anschauungen häufiger in symbolische Form. Und es ist viel mehr das praktische Christenthum als die begriffliche Fixirung, was dem Verfasser unseres Briefes am Herzen liegt. Jene Auffassung der heiligenden Wirkungen des Todes Christi von der ethischen Bedeutung des Fleisches aus hat aber gerade etwas sehr Dogmatisches. Obschon sie eine Fülle fruchtbarer Gedanken und lebendiger Erfahrungen einschließt, hat sie eine etwas harte und kalte begriffliche Form. Und weder häufig noch besonders bestimmt tritt sie hervor. So zwingend die Ausdrücke unseres Briefes uns zu jenen Combinationen veranlassen, durch welche wir auf jene Petrinische Anschauung geführt wurden, unmittelbar ist dieselbe dennoch nirgends vollständig ausgesprochen. Danach werden wir denn auch kein Recht haben, sie in ihrer ganzen Schärfe überall da zu ergänzen, wo in unbestimmteren Wendungen die ethischen Wirkungen des Todes Christi angedeutet sind. Und am wenigsten werden wir sie als die Wurzel betrachten dürfen, aus welcher für Petrus alle auf die sittliche Bedeutung des Todes Christi bezüglichen Gedanken hervorgewachsen wären. Es wird sich vielmehr gerade als möglich erweisen, ohne alle Rücksicht auf die oben entwickelte Verbindung der ethischen Betrachtung des Fleisches mit den Wirkungen des Todes Christi die ganze sonstige Petrinische Anschauung der letzteren in ihrem inneren Zusammenhange zu entwickeln. Und während verbunden mit alttestamentlichen Ideen die Kenntniß des Lebens und einiger Worte des Herrn als die hinreichende Grundlage sich ergeben, aus welcher sich der bezügliche Gedankenkreis des Petrus unmittelbar ableiten läßt, ist dies nicht so der Fall in Bezug auf die Verwendung des ethischen Begriffes Fleisch. Danach wird diese nicht zu dem Ursprünglichsten in der Petrinischen Lehrdarstellung, sondern gerade nur zur letzten dogmatischen Zuspitzung derselben gehört haben.

Ganz und gar beherrscht ist vielmehr die Petrinische Auffassung der Bedeutung, welche Jesu Todesleiden für die Seinen hat, von der Betrachtung desselben als eines Vorbildes. Dieselbe wird am ausdrücklichsten 2, 21 ausgesprochen und erscheint wie hier auch 3, 18 und 4, 1 als vorherrschend. Zunächst ist dabei das Leiden Christi nur für das geduldige Ertragen äußerer Leiden der Seinen als vorbildlich gedacht, aber es erhält sofort eine weitere sittliche Bedeutung. Denn einerseits ist das Leiden der Christen, weil es ein Leiden um Gerechtigkeit willen in der Eigenschaft von Christen ist, zugleich die ent-

scheidenste Bethätigung der Christlichkeit überhaupt. Andererseits offenbart sich auch in Christi eigenem Leiden seine ganze sittliche Größe, seine Unschuld, seine barmherzige Liebe, seine Geduld und Gottergebenheit am allerstärksten und schönsten (vgl. besonders 2, 22 ff.). Darum ist jenes für den Christen der Antrieb auch zu jeder Selbstverleugnung und jedem Kampf mit der Sünde (vgl. 4, 1 ff.).

So vor allem den Tod Christi aufzufassen war demjenigen natürlich, der den höchsten Ruhm und den entscheidenden Beweis seiner Autorität darin setzt, daß auch er ein Augenzeuge von des Herrn Leiden war (5, 1). Wer diese in ihrem ganzen erschütternden Verlaufe erlebt hatte und mitten durch die Nacht seiner Schmach und seiner Schmerzen seine heilige Unschuld und selbstlose Opferwilligkeit für Gottes Ehre und der Menschen Heil nur immer glänzender hatte hindurchstrahlen gesehen, dem konnte dies Bild gewiß nicht wieder entschwinden. Und es ist begreiflich, daß ihm der mächtige religiös sittliche Eindruck dieser Vorgänge auf sich selbst vorwaltend blieb vor allen Gedanken und Fragen, was sonst noch dieses Leiden bedeute, was es als abgeschlossene Thatsache für weitere Folgen habe. Aber auch Christi eigene Auslassungen über sein bevorstehendes Leiden konnten Petrus gerade vorwiegend auf jene vorbildliche Bedeutung führen. Nur an zwei der vielen über Jesu Tod handelnden Stellen wird im Markus-Evangelium, mit dem auch die anderen Synoptiker im Wesentlichen hierin übereinstimmen, ein dem Tode Jesu spezifisch eigenthümlicher Zweck angedeutet: 10, 45 und 14, 24. Und von diesen konnte die erstere 10, 45 dem Petrus als Anhaltspunkt für die Erkenntniß einer sühnenden Bedeutung dienen, obgleich er wohl gerade an dieses Wort Christi denkend 2, 18 von der Loskaufung von dem sündlichen Wandel spricht. An allen anderen Stellen ist eine spezifische Bedeutung des Todesleidens Christi, welche dasselbe außerhalb des Bereiches der Nachahmung stellte, durch nichts deutlich angezeigt, auch dann nicht, wo, wie so häufig geschieht, die im Rathschlusse Gottes begründete durch göttliche Weissagung (Marc. 9, 12. 14, 21) bekundete Nothwendigkeit des Leidens Christi ausgesprochen wird: Marc. 8, 31. 9, 31, 10, 33. 14, 41. (vgl. 9, 9). Denn gerade unter diesem Gesichtspunkt wird es zugleich doch mit dem Leiden der Propheten vor Jesu (9, 12. 13) wie mit dem der Seinen nach ihm (10, 39) auf gleiche Linie gestellt. An der letzteren Stelle tritt also schon die vorbildliche Bedeutung des Leidens Christi bestimmt hervor. Und dasselbe geschieht gerade auch in jenem einzigen Aus-

spruch, in welchem ausdrücklich der Tod Jesu in irgend einer Art als stellvertretend bezeichnet wird 10, 45. Denn der besondere mit dem Tode Jesu verbundene Heilszweck zu Gunsten der Seinen, daß damit ein Lösegeld für Viele gegeben würde, wird hier nur genannt, um ihn als Beweis der höchsten selbstlosen Opferwilligkeit und damit als Beispiel für die von den Jüngern des Herrn geforderte gleiche Gesinnung hinzustellen. Dies letztere Moment konnte denn auch für Petrus im Anschluß an jene Stelle den Gedanken vermitteln, daß die Hingabe des Lebens Jesu ein Lösegeld nicht sowohl zur Sühnung der Schuld, als zum Loskauf von der Sündenmacht sei. Stärkeren Einfluß auf die Petrinishche Auffassung des Todes Jesu hat aber wohl die Rede Jesu, Marci 8, 34, ausgeübt. Sie ist von allen auf das Todesleiden Christi bezüglichen, obschon selbst nicht sehr ausgedehnt dennoch in den drei ersten Evangelien die umfangreichste. Sie hat ferner, da sie sich an die erste ausdrückliche Leidensverkündung des Herrn anschließt, eine sehr hervorragende Bedeutung. Und da sie zu dem Anstoß, den Petrus an den in Aussicht gestellten Leiden Christi in beabsichtigtem Gegensatz steht, so konnte sie Niemandem unvergeßlicher sein als gerade dem, als welchen sich der Verfasser unseres Briefes bezeichnet. Gerade nun jenen Worten Jesu liegt keine andere Auffassung seines Todes zu Grunde als die vorbildliche. Darum wird im Anschluß an die Ankündigung seines Leidens von Seiten Jesu an alle diejenigen, welche seine Jünger sein wollen, die Forderung der Leidensnachfolge gerichtet. Nicht etwa durch Entwicklung des besonderen Heilszweckes, den Jesu Tod für die Seinen hat, wird hier der Anstoß an der eröffneten Nothwendigkeit für Christus durch Leiden und Tod hindurch zur Herrlichkeit zu gelangen beseitigt, sondern durch Aufstellung des allgemein geltenden Gesetzes, daß durch Leiden und Lebensaufopferung hindurch der Weg zur wahren Lebenserhaltung gehe. Und wie in unserem Briefe ist auch hier die vorbildliche Bedeutung des Leidens Christi eine allgemein sittlich-religiöse. Wie für Christus selbst die willige Ergebung in sein Leiden die Ueberwindung menschlicher Gedanken durch den Gehorsam gegen Gottes Willen ist (B. 33), so ist für seine Jünger das von ihm geforderte Leiden der entscheidende Beweis ihrer Selbstverleugnung und einer Gesinnung, welche das Heil der Seele über das Glück der Welt, das ewige Leben über das irdische stellt. Das sind im Wesentlichen genau dieselben Gedanken, welche sich für Petrus in unserem Briefe an die vorbildliche Bedeutung des Todesleidens Christi knüpfen. Und selbst die

Petrinische Anschauung der Heiligung als eines geistlichen Leidens, eines Absterbens für die Sünden (2, 24. 4, 1.) ergibt sich aus jenen Worten Jesu unmittelbar. Ist die von dem Jünger desselben verlangte sittliche Beschaffenheit vor Allen Verleugnung seiner selbst, Verleugnung der dem Menschen, wie er ist, natürlichen Gedanken, Verleugnung der Welt und ihrer verlockenden Güter, so ist sie auch ein den natürlichen Menschen schmerzendes geistiges Leiden; und die Bereitschaft, wenn es nöthig ist, um des Herrn willen auch das Leben zu opfern ist schon an sich selbst ein Stück einer Nachfolge im Leiden des Herrn, ein Kreuztragen im geistigen Sinne.

Doch nicht nur die Verpflichtung, sondern auch die Befähigung zur Nachfolge konnte die Bekanntschaft mit der Person und den Worten des Herrn in dem Vorbilde seines Leidens erkennen lehren. Wenn irgendwo so mußte hier das Beispiel unmittelbar auch als eine Macht sich erweisen. Das beruhte hier auf der außerordentlichen Autorität und geistigen Einwirkung, welche gerade der Persönlichkeit Christi zukommt. In der beseligenden Gemeinschaft mit Christus wird darum die Forderung von seiner Sanftmuth und Herzensdemuth zu lernen nach seiner eigenen Erklärung (Matth. 11, 28 f.) als ein sanftes Joch und eine leichte Last empfunden, ja ihr ermunternder Anblick zugleich als eine Erquickung für die Seelen gespürt. Diese aus der ganzen Persönlichkeit fließende überwältigende Macht seines Beispiels hat Petrus in seinem Leben und in seinen Leiden als Augenzeuge erfahren können. Aber sie hört nicht mit Christi Tode auf. In jener Rede, in welcher er zum ersten Male seinen Jüngern frei die Aussicht auf sein Leiden eröffnet, spricht er zugleich doch die Gewißheit aus, aus dem Tode zu dauerndem Leben hervorzugehen, um einst in der Herrlichkeit seines Vaters zum Gericht zu erscheinen. Darum bleibt auch für alle späteren Jünger des Herrn die Forderung ihr Kreuz auf sich zu nehmen und ihm nachzufolgen d. h. in seiner Nähe und Gemeinschaft zu bleiben. Und es bleibt also auch für sie wenn nicht mehr durch seine äußere Erscheinung, so doch durch seine Worte vermittelt, der volle Einfluß seiner lebendigen Persönlichkeit, durch welchen das verpflichtende Vorbild sich zu einer heiligenden Macht gestaltet.

So gründet sich auch für Petrus die zur Nachfolge befähigende Macht des Vorbildes Christi ohne Frage auf die fortdauernde Lebensgemeinschaft zwischen ihm und den Seinen. Mit Unrecht, glauben wir, wird dies von Weiß (Bibl. Theol. d. N. T. S. 46, c) geleugnet. Wenn 2, 2 und 3 als die zum geistigen Wachsthum erforder-

liche Nahrung Christus selbst bezeichnet wird, wenn 2, 4 die Christen aufgefordert werden, zu Christus als dem lebendigen Eckstein hinzuzutreten, um als lebendige Steine sich darauf zu einem geistlichen Hause zu erbauen, wenn der christliche Wandel 3, 16 ein Wandel in Christus d. h. in der Gemeinschaft mit Christus genannt wird, und die Seinen 5, 14 als „die in Christus Jesus“ bezeichnet werden, so glauben wir nicht, es sei das, wie Weiß urtheilt, ein Vorstellungskreis, der durchaus nicht eine mystische Lebensgemeinschaft mit Christus einschließe, vielmehr lediglich auf die Wirksamkeit der Verkündigung von Christus zurückzuführen sei. Weiß sagt: Als Nahrung des erzeugten sittlichen Lebens könne Christus darum bezeichnet werden, weil ebenso wie einst seine Selbstdarstellung in seiner irdischen Wirksamkeit so jetzt die Verkündigung von derselben ein wirkungskräftiges Vorbild sei. Aber die Verkündigung von Christus ist kein völliger Ersatz seiner Selbstdarstellung und erklärt namentlich nicht wie jene, warum das Vorbild ein wirkungskräftiges sei. Dies ist es nach Petrus augenscheinlich gerade darum, weil durch dessen Verkündigung die Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus vermittelt wird. Eben darum, weil man in der vom Worte dargebotenen Geistesnahrung Christus selbst zu schmecken bekommt, darum ist das an die Christen verkündete Wort Gottes bleibend und lebendig (1, 23), ein unvergänglicher Same, aus dem sich das neue Leben der Wiedergeborenen erzeugt. Wirklich gezwungen ist man ja, den Ausdruck 1, 3, daß Gott uns wiedergeboren hat durch die Auferstehung Jesu Christi zu einer lebendigen Hoffnung, mit dem Gedanken zu combiniren, daß die Christen wiedergeboren sind durch das Wort Gottes, in welchem Christus selbst als Nahrung gereicht wird. Danach ist doch die Auferstehung Christi darum der Grund des neuen Christenlebens, weil nur sie möglich macht, daß in dem lebenszeugenden Worte der persönlich lebendige Christus selber wirkt. Hat nun die evangelische Verkündigung in dem Zeugniß von den Leiden Christi ihre Spitze (5, 1), so wird auch für die Befolgung des mit jenem gegebenen Vorbildes die Befähigung aus der Gemeinschaft mit dem vermöge seiner Auferstehung lebendigen Christus fließen. So haben wir die Genesis jenes in 3, 22 enthaltenen Grundgedankens, daß das Todesleiden Christi nicht nur als Vorbild zur willigen Erbduldung unerschuldeter, um Gerechtigkeit willen erfahrener Leiden verpflichtet, sondern auch insofern dazu befähigt, als er den Uebergang von den beschränkten irdischen zu dem unbeschränkten verklärten Leben Christi bildet, in

welchem der lebendige Christus heiligend auf die Seinen zu wirken, die Gemeinschaft zwischen ihnen und Gott zu vermitteln vermag. Weiter hat darin nun seine hinreichende Erklärung auch der Inhalt von 1, 18, wonach die Erlösung von der Macht der Sünde durch Christi Tod sich theils auf die Heiligkeit des damit beschlossenen Lebens gründet, theils auf die Unvergänglichkeit Christi selbst, als des durch den Tod zu einem neuen ewigen Leben in überweltlicher Gottesgemeinschaft Hindurchgedrungenen, wobei die Form des Gedankes in der angegebenen Weise theils aus alttestamentlichen Ideen, theils aus dem Worte Christi selbst Marc. 10, 45, geflossen ist.

Nehmen wir hinzu, daß Petrus im Anschluß an das Wort Christi von seinem Blute als dem Blute des neuen Bundes in der Christengemeinde das Ideal des alttestamentlichen Bundesvolkes und zwar als des heiligen Priestervolkes realisirt sieht, so versteht sich nun auch die aus 1, 1 eruirte Anschauung, daß durch den Tod Christi und sein dadurch frei werdendes Leben die fortdauernde Aussonderung aus dem Bereiche des profanen, unheiligen Lebens für die Gemeinschaft mit dem heiligen Gott und für den Stand einer priesterlichen Heiligkeit erfolgt.

Und ist einmal Christi Tod als eine heiligende Macht für den Einzelnen erkannt, so folgt daraus von selbst, daß er auch eine entsprechende, ein für allemal geltende objective Bedeutung hat, wenigstens dann, wenn man wie Petrus weiß, daß die Sünde als eine von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbende Macht eine vom Einzelnen relativ unabhängige objective Existenz hat. Indem Christus durch seinen Tod als die Spitze seines heiligen Lebens und den Uebergang zu seiner pneumatischen Wirksamkeit der Eckstein geworden ist, auf den sich ein heiliges geistliches Haus, ein priesterliches Reich erbaut, ist das sonst Alles unentrinnbar umstrickende Netz der Sündenmacht ein für alle Mal zerrissen, diese principiell gebrochen, ein Gedanke, den wir 2, 18 u. 3, 24 zur Geltung kommen sahen.

Während so die Grundanschauung des Petrus von dem Heilswerthe des Todes Christi sich mit Leichtigkeit aus seiner persönlichen Beziehung zu Christus und seiner Erinnerung an dessen Worte, die besondere Art und Form der Darstellung jener außerdem oft aus alttestamentlichen Anschauungen ableiten läßt, ist dies nicht in derselben Weise der Fall mit jener von uns als solche bezeichneten dogmatischen Zuspitzung durch die Combination mit der ethischen Fassung des Begriffes Fleisch. Zwar daß die Verbindung der Sündhaftig-

keit des Menschen mit seiner Fleischnatur auch im alten Testamente vorkommt (Vgl. Ps. 51, 7. Jes. 48, 8. Hiob 4, 17 ff. 15, 14 ff. 25, 4—6) hat zuletzt auch Pfleiderer (a. a. O. S. 53) anerkannt. Es würde sich also der Petrinische Begriff der fleischlichen Begierden, die wider die Seele zu Felde ziehen (2, 11), aus alttestamentlichen Voraussetzungen ableiten lassen, obschon der dort ausgedrückte Gegensatz des sündigen Fleisches gegen die Seele dem alttestamentlichen Sprachgebrauch fremd ist. Und die Betrachtung der ethischen, wenigstens zunächst der vorbildlichen Bedeutung des Todesleidens Christi, als einer Aufhebung der Uebermacht des sündigen Fleisches, könnte man in Verbindung mit jener alttestamentlichen Anschauung als die Consequenz der Gedanken ansehen, welche in der schon mehrfach benutzten Rede Jesu, Marci 8, ausgesprochen sind. Denn wenn die Nachfolge des Todesleidens Christi dort als eine nur auf die wahre Rettung der Seele gerichtete Selbstverleugnung bezeichnet wird, so liegt es nahe dieselbe genauer als Verleugnung des Fleisches zu denken. Aber von solchen Anknüpfungspunkten bis zu der betreffenden Lehranschauung des Petrus ist doch immer ein bedeutender Schritt begrifflicher Entwicklung, der dem sonstigen Charakter unseres Briefes nicht entspricht. Und man kann danach vermuthen, daß Petrus diesen Schritt nicht gethan hätte, wenn er nicht durch einen anderweitigen Einfluß dazu betwogen wäre.

Diese Vermuthung muß aber zur Gewißheit werden, wenn wir die Paulinische Stelle Römer 8, 1—3 vergleichen. Wir halten es nämlich erstlich im Anschluß an Baur, Holster, Lüdemann, Pfleiderer für ausgemacht, daß hier wie überall bei Paulus unter *σάρξ* die belebte irdisch materielle Substanz des Leibes als Princip und Sitz der Sünde zu verstehen ist, wobei wir aber im Gegensatz gegen die Genannten auf Grund von Röm. 5, 12 ff. annehmen müssen, daß nach Paulus die *σάρξ* jenes erst in Folge der freien Sünde Adams geworden ist, daher sie es auch bei Christus nicht zu sein braucht (vgl. 2. Kor. 5, 21), sondern für ihn nur den abstracten Möglichkeitsgrund der Sünde bildet. Und wir halten es ferner für bewiesen (vgl. Schmid, Pfleiderer), daß Röm. 8, 1—3 jener Begriff des Fleisches mit der Bedeutung des Todes Christi zu dem Gedanken combinirt ist, daß Gott in und mit dem Fleische Christi, den er in der äußerlichen Gleichheit des allgemein menschlichen Sündenfleisches gesandt hatte, auch das Princip der Sünde hingerichtet, vernichtet habe. Wir haben hier also den Gedanken klar ausgesprochen, auf den uns

auch die Ausdrücke des I. Petrusbriefes führen mußten. Und wir haben hier also ohne Zweifel die Quelle, aus welcher Petrus geschöpft hat. Aber auch nur in Bezug auf die begriffliche Zuspitzung und dogmatische Fixirung der betreffenden Petrinishen Grundanschauung hat dies seine Geltung. Diese selbst haben wir ja aus der persönlichen Erfahrung und der Bekanntschaft des Apostel Petrus mit dem Leben und der Lehre Jesu abgeleitet, so daß man sie unmöglich als eine von Paulus entlehnte betrachten kann. Und dies ist sie um so weniger, da sie eine ganz andere Genesis hat als die entsprechende Paulinische Grundanschauung. Auch bei Paulus ist der Gedanke von der Verurtheilung der im Fleische wohnenden Sündenmacht durch die Tödtung des Fleisches Christi, wie Pfleiderer (a. a. O.) gegen Schmid mit Recht bemerkt hat, nicht „aus scholastischer Reflexion über das Verhältniß des Todes Christi zur menschlichen Fleischnatur entsprungen, obgleich der Begriff des sündlichen Fleisches in dem Lehrtypus des Paulus eine ungleich wesentlichere Stelle hat als in demjenigen des Petrus. Auch bei Paulus beruht er so gut wie bei Petrus zuletzt auf der persönlichen Erfahrung von der heiligen, den sittlich reinigenden Wirkung des Todes Christi. Aber eben diese Erfahrung ist da und dort eine andere, verschiedenartig vermittelte. Sie geht bei Paulus nicht wie bei Petrus von dem vorbildlichen Eindruck des opferfreudigen Todesleidens seines Herrn aus. Denn so groß dem Augenzeugen des Lebens Jesu, dem Apostel Petrus, die Bedeutung des von Christus gegebenen Vorbildes ist, so sehr tritt sie bei dem erst durch den auferstandenen Jesus berufenen Paulus naturgemäß zurück. Der mitten in seiner Verfolgung Christi begnabigte Pharisäer fühlt begreiflich als Christ vor allem Anderen in ihrer ganzen Stärke die Seligkeit der Versöhnung und Sündenvergebung, der Befreiung von dem Fluche und Joch des Gesetzes und weiß vor Allem von dieser Seite her nun auch den ihm bisher anstößigen Tod des Messias zu würdigen. Denn den Versuch Schmid's, die ganze Versöhnungslehre des Petrus auf den Gedanken von Römer 8, 1—3 zurückzuführen können wir mit Pfleiderer nur als völlig mißlungen betrachten. Die sühnende, die Schuld der Sünde aufhebende Bedeutung des Todes Christi tritt bei Paulus klar in den Vordergrund und sie ist für ihn die erste und nächste. Nur allmählich sucht er, weil er das mit dem Glauben an Christi Versöhnungstod sich verbindende Gefühl freudiger Dankbarkeit als Quelle seines christlich sittlichen Lebens erkennt, das letztere in immer bestimmterer begrifflicher

Vehrausprägung mit dem Tode Christi zu verbinden. So kommt er auf diesem Wege zu der Röm. 8, 1—3 gegebenen Anschauung, freilich nicht ohne daß dafür auch der Begriff des sündlichen Fleisches bestimmend, wird der sich ihm anderweitig festgestellt und in seinem Lehrtypus eine Bedeutung gewonnen hat, von welcher in dem I. Petrusbriefe nichts zu finden ist. In der Hauptsache also, in der Behauptung der ethischen Macht, welche der Tod Christi ausübt, treffen Paulus und Petrus, von verschiedenen Ausgangspunkten aus ihren Gedankengang entwickelnd, unabhängig von einander zusammen, in der besonderen begrifflichen Form, welche Paulus Röm. 8, 1—3 seiner Anschauung gegeben hat, schließt sich Petrus an einen Apostel an, dem er einst die Hand der Gemeinschaft gab als Zeichen des gemeinsamen Geistes, und der ungleich mehr ein Meister der begrifflichen Fixirung des christlichen Lehrgehaltes ist ¹⁾.

Das gleiche Verhältniß zwischen dem Lehrstoff des I. Petrusbriefes und der Paulinischen Schriften wird sich wie wir glauben auch an allen anderen Punkten herausstellen. Aber darauf einzugehen ist für diesmal eben so wenig unsere Aufgabe, als unsere Resultate mit sonstigen kritischen und dogmatischen Fragen auseinanderzusetzen.

¹⁾ Dem Nachweise, welchen Beiß von der Eigenthümlichkeit des im 1. Petrusbriefe enthaltenen Lehrgehaltes im Verhältniß zum paulinischen Lehrtypus geführt hat, schreibe ich daher in gewissen Grenzen eine bleibende hervorragende Bedeutung zu. Nur darin weiche ich von meinem hochverehrten Lehrer, dem ich auch auf diesem Gebiete Vieles verdanke, ab, daß ich jenen als in sich entwickelter und von Paulus nicht unberührt betrachten möchte.

Zum johanneischen Prolog.

Gedanken und Bemerkungen von Dr. Wagenmann.

Es ist ein scharfsinniger Versuch, den mein verehrter College, Herr Consistorialrath Dr. Ritschl, kürzlich in den theologischen Studien und Kritiken 1875, S. III gemacht hat, durch Umstellung einiger Verse des johanneischen Prologs den kunstmäßigen Gedankenfortschritt des letzteren in ein helleres Licht zu stellen und so dem ganzen Abschnitt „zu derjenigen Klarheit zu verhelfen, welche als sein ursprünglicher Sinn einleuchten wird, wenn man seinem Verfasser zutraut, daß er geschmackvoll gedacht hat.“ Nachstehende Zeilen haben den Zweck, die Leser dieser Jahrbücher auf jenen beachtenswerthen „Vorschlag“ aufmerksam zu machen, zugleich aber demselben einige weitere Gedanken und Bemerkungen beizufügen, die sich zu jenem Antrag theils als Corollar, theils als ein kleines Amendement verhalten möchten.

Ritschl geht aus von der jedem urtheilsfähigen Leser sich aufdrängenden Beobachtung, daß der kunstmäßige Gedankenfortschritt des Prologs, wie ihn die ersten fünf Verse erwarten lassen und wie er dann in den letzten drei Versen (16, 17, 18) zum harmonischen Abschluß gelangt, zweimal in störender Weise unterbrochen wird durch die Einführung des Täufers Johannes, V. 6, 7, 8 und dann wieder V. 15. Die durch letzteren Vers bewirkte Störung des Zusammenhangs zwischen Vers 14 und 16 ist so groß, daß sie nicht etwa erst dem scharfen Auge des englischen Physikers und Theologen Josef Priestley (Theological Repository 1769 vergl. Ritschl a. a. O.) aufgefallen ist; auch schon zahlreiche Exegeten und Abschreiber der ältesten Zeit müssen davon eine Ahnung gehabt haben, weshalb sie theils durch die Abänderung der ursprünglichen Lesart *οτι* in *και* (V. 16), theils durch die seltsame Meinung, V. 16—18 seien Worte des Täufers (Herac. Orig. Eraszm. Luth. Melanth. u. s. w.), theils endlich durch das ebenso unmögliche, noch von Meyer beliebte Auskunftsmittel, in dem Satz mit *οτι* V. 16 eine Begründung des Johanneszeugnisses V. 15 zu sehen, ihrer Verlegenheit einen Ausdruck gegeben haben, während doch nur der Anschluß von V. 16 an V. 14 einen logischen Sinn und verständlichen Gedankenfortschritt ermöglicht. Gegenüber von solchen

kritischen Gewaltthaten, wie die Aenderung von $\delta\tau\iota$ in $\kappa\alpha\iota$, und vollends von solchen exegetischen Künsteleien, wie die eben erwähnten, erscheint der Vorschlag Priestley's, durch Umstellung des Textes V. 14, 16, 17, 18, 15 einerseits den Zusammenhang zwischen V. 14 und 17, andererseits den zwischen der $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha$ des Täufers V. 15 und 19 herzustellen, in der That als eine höchst glückliche Conjectur, als eine überraschend einfache chirurgische Operation, durch welche die ausgegrenzten Glieder aus ihrer Verschränkung befreit und in ihre natürliche und ursprüngliche Acoluthie und Harmonie zurückgeführt werden.

Indem Ritschl diese von Priestley vorgeschlagene Umstellung von V. 15 acceptirt, beantragt er zugleich, um auch die erste durch Einföhrung des Täufers verursachte Störung der Gedankenfolge in ähnlicher Weise zu heben, auch die vier Verse 6, 7, 8, 9 aus ihrer jetzigen Stellung zu rücken und sie zwischen V. 13 und 14 einzuschieben. Auf diese Weise erhält er drei ziemlich gleiche Gruppen von Sätzen, jede wieder in zwei Unterabtheilungen sich gliedernd: A. Weltoffenbarung des Gottesworts an die Völker, wesentlich erfolglos V. 1, 2, 3, 4, 5, 10; B. die Offenbarung an das Eigenthumsvolk Israel, theilweise erfolglos, theilweise erfolgreich V. 11, 12, 13, 6, 7, 8; C. die Wortoffenbarung im Fleisch, die menschlich persönliche Erscheinung des Wortes Gottes in der christusgläubigen Gemeinde, an Allen, die zu ihr gehören, erfolgreich V. 9, 14, 16, 17, 18, 15.

Während ich in Betreff der weiteren Ausführung auf die Ritschl'sche Abhandlung verweise, vermag ich doch das Bedenken nicht zu unterdrücken, ob denn durch die von Ritschl vorgeschlagene Umstellung der Verse 6—9 zwischen 13 und 14 das gewünschte Ziel eines kunstmäßigen Gedankenfortschritts wirklich erreicht sei, oder ob nicht die historische Notiz über den Täufer $\epsilon\gamma\epsilon\gamma\epsilon\tau\omicron$ $\alpha\upsilon\delta\eta\gamma\omega\pi\omicron\varsigma$ $\kappa\tau\varsigma$. zwischen V. 13 und 14 in ebenso störender Weise den Gedankengang und den kunstvollen Strophenbau des ganzen Prologs unterbricht, wie dies bei dem überlieferten Text beidemal, bei V. 6 und V. 15, der Fall ist.

Wollen wir zu einer klaren Anschauung von dem ebenso kunstvoll-poetischen wie streng dialektischen Bau des ganzen Prologs gelangen, so müssen wir für einen Augenblick die beiden Erwähnungen des Täufers V. 6, 7, 8 und V. 15 völlig eliminiren. Dann erhalten wir einen ganz nach den Gesetzen der hebräischen Poesie strophisch und rhythmisch, ebenso einfach wie kunstvoll gegliederten Psalm oder Hymnus, einen christlichen Logospsalm oder eine Christushymne, wie sie die älteste christliche Gemeinde bei ihren Versammlungen im

Wechselgesang anzustimmen pflegte (*carmen Christo quasi Deo dicunt invicem*). Es sind drei nahezu gleich lange Strophen, jede (wenn wir von der recipirten Vertheilung absehen) genau aus vier Zeilen bestehend, die einzelnen Zeilen wieder gegliedert nach dem Gesetz des (zwei- oder dreigliedrigen, antithetischen oder synthetischen) parallelismus membrorum; ja theilweise läßt sich sogar jene höhere Kunstform, wie wir sie aus den sog. Stufenpsalmen Ps. 121 ff. kennen, hier nachweisen — jene Verbindung der Verse durch Wiederholung des vorangehenden Stichworts, wie z. B. in 4, 5, 9, 10, 11, 12, 16, 17.

Es dürfte das Einfachste sein, die Structur des ganzen Prologs uns zu vergegenwärtigen in möglichst wortgetreuer deutscher Uebersetzung (im Anschluß an Weizsäcker's Neues Testament, 1875).

I. Strophe:

- 1) Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.
- 2) So war es im Anfang bei Gott; Alles ward durch dasselbe; und ohne dasselbe ward Nichts, was geworden ist.
- 3) In ihm ist Leben; und das Leben war das Licht der Menschen.
- 4) Und das Licht scheint in der Finsterniß; und die Finsterniß hat es nicht ergriffen.

II. Strophe:

- 1) Das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam stets in die Welt.
- 2) Es war in der Welt; und die Welt ward durch dasselbe; und die Welt hat es nicht erkannt.
- 3) Er kam in sein Eigenthum; und die Seinen nahmen ihn nicht an.
- 4) So viele ihn aber empfingen, ihnen hat er die Macht verliehen, Gottes Kinder zu werden u. s. w.

III. Strophe:

- 1) Und das Wort ward Fleisch, und schlug seine Hütte auf unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit — voll Gnade und Wahrheit.
- 2) Denn aus seiner Fülle haben wir Alle empfangen, und zwar Gnade um Gnade.
- 3) Denn das Gesetz ward durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit aber ist durch Jesus Christus gekommen.
- 4) Niemand hat Gott je gesehen; der einzige Sohn, der im Schoße des Vaters war, der hat ihn ausgelegt.

Strophe I handelt von des Wortes Wesen, von seinem uranfänglichen Sein als Gotteswort, als schöpferische Lebensmacht, als Licht der Menschen, scheinend in Finsterniß; Strophe II von des Wortes Kommen in die Welt, zum Volk des Eigenthums, nicht aufgenommen von der Mehrzahl des Gottesvolks, aufgenommen von den Gotteskindern; Strophe III von des fleischgewordenen Wortes Wohnen unter uns, seiner Gnaden- und Wahrheitsoffenbarung an die Gottesgemeinde des neuen Bundes. (Daß πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας eine Beziehung auf Exod. 34,6 enthält, wie Ritschl in Uebereinstimmung mit Hengstenberg annimmt, mag immerhin zugegeben werden (gegen Meher, Luthardt u. A.), ohne daß man darum genöthigt ist, das johanneische ἀλήθεια mit „Treue“ zu übersetzen.

Ritschl selbst bezeichnet seine Auffassung der Wort- und Gedankenfolge des Prologs als eine nicht weiter zu demonstrierende „Geschmacksache“; noch weit mehr darf ich für meine Modification des Ritschlschen Umstellungsvorschlags dieselbe Bezeichnung und Forderung in Anspruch nehmen. Sinn und Verstand für die Formschönheit heiliger Poesie, wie für den Wohlklang und das Ebenmaaß heiliger Prosa läßt sich Niemanden andemonstrieren, und auch darüber will ich mit Niemanden streiten, ob er in dem ganzen Johannesprolog lieber ein Stück rednerischer oder dialektischer Prosa oder ein Product heiliger Dichtkunst sehen will. Aber ich denke, es kann für die Ergründung und Werthschätzung einer von Exegeten, Kritikern und Dogmatikern so oft behandelten und vielfach mißhandelten heiligen Urkunde nur förderlich sein, wenn man sie auch einmal unter dem ästhetischen Gesichtspunkt betrachtet und durch stilistische Analyse und strophische Zergliederung die Schönheit und künstlerische Vollendung ihrer Architectonik sich zum Bewußtsein bringt. Auf die Einzelerklärung hier näher einzugehen, ist nicht meine Absicht; aber es scheint mir, eine Menge von exegetischen Schwierigkeiten und Künsteleien wäre erspart gewesen, wenn man sich diese einfach kunstvolle Gliederung des ganzen Vorworts oder Vorgesangs zu dem pneumatischen Evangelium des heiligen Sehers und Sängers klar gemacht hätte.

Für den Zweck dieser ästhetischen Betrachtung haben wir die kleinen, den Ueberblick störenden An- und Zwischenbauten der oft gedachten Verse 6, 7, 8, 15 für einen Augenblick bei Seite gestellt. Würden sie ganz fehlen, so würden wir in der That nichts Wesentliches vermissen, würden wenigstens meines Erachtens um keine Geschichts- oder Heilswahrheit ärmer sein. Der Inhalt von B. 15

fehrt ja sofort in V. 19 ff. in erweiterter Ausführung wieder; und auch die Verse 6—8 enthalten doch im Grunde nur eine negative, für uns selbstverständliche Bemerkung, die jedoch vielleicht für die ersten Leser ihre besondere Bedeutung gehabt haben mag. Ohne daß wir also fürchten müßten, dem in der scriptura sacra enthaltenen verbum divinum irgendwie Eintrag zu thun, wäre, wie mir scheint, in Betreff jener 4 Verse ein Dreifaches möglich:

1) Entweder könnte man darin ein ursprünglich an den Rand geschriebenes, später in den Text gekommenes Glossem sehen, herührend von einem alten Erklärer oder Abschreiber, der V. 9 bei *ἦν τὸ γῶς—ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* und dann wieder bei V. 14 zur Erklärung des Wortes *μονογενής* sich veranlaßt sah, auf das den Anfang der johanneischen Erzählung bildende Zeugniß des Täufers schon zum Voraus vorbereitend hinzuweisen.

2) Ebenfogut aber können es auch zwei von dem Verfasser des Evangeliums selbst in seinen Logospsaln eingeschobene erläuternde und etwaige Mißverständnisse abwehrende Parenthesen, oder Zwischenbemerkungen sein.

3) Will man beides nicht, so bleibt die dritte Möglichkeit, nach dem Vorschlag von Priestley und Ritschl, eine Umstellung in dem recipirten Text anzunehmen, wobei ich dann nur, über die beiden genannten Kritiker hinausgehend, vorschlagen würde, sämtliche vier Verse erst nach *ἐξηγήσατο* folgen zu lassen, so daß dieselben den Uebergang bilden von dem mit V. 18 schließenden Prolog zu der mit V. 19 beginnenden Geschichtserzählung. Der Anfang der johanneischen Erzählung würde so (ganz ähnlich dem des Marcus-Evangeliums) lauten: *Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ ὀνομα ἂντι Ἰωάννης κτλ*, und darauf V. 7, 8, 15, 19 folgen.

Daß derartige Umstellungen ganzer Sätze oder Satztheile in dem ältesten Text der neutestamentlichen Schriften mehrfach vorgekommen sind, unterliegt keinem Zweifel und kann auch von dem extremsten kritischen oder unkritischen Conservatismus nicht abgeleugnet werden. Ritschl selbst *μὲν* sich auf die vielbesprochene Stelle Röm. 16, 16 bis 23, wo er mit Laurent eine Umstellung von V. 19 anzunehmen geneigt ist. Instructiver noch, weil durch die Auctorität der Handschriften selbst bewiesen, ist die Umstellung in der Stelle Philipp. 1, 16 und 17, wo die scheinbar schwierigere Gedankenfolge *οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας κτλ*, von einem Theil der Abschreiber aus falschem Streben nach Symmetrie umgekehrt ist. Auch A. G. 4, 32.

33 scheint mir eine solche Umstellung der *recepta* nothwendig zu sein, indem V. 33 ursprünglich offenbar den Schluß von V. 32 bildete: „sie wurden alle erfüllt vom heil. Geist und redeten das Wort Gottes frei heraus, und mit großer Kraft gaben die Apostel Zeugniß „und es war große Freude bei ihnen Allen,“ — während V. 34 in V. 32 seine natürliche Anlehnung hat: „Sie hatten Alles gemein, es gab auch keinen Bedürftigen mehr unter ihnen 2c.“ Und ähnliche Stellen dürften noch manche sich finden, wo durch eine vorsichtige kritische Operation an dem ja doch zunächst auf menschlicher Ueberlieferung beruhenden Wort- und Satzgefüge der Sinn und Zusammenhang der heiligen Urkunden sich leichter klar stellen läßt als durch alle möglichen, weit gewaltsameren exegetischen Künsteleien. Es gilt eben auch hier das apostolische Wort: πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε! oder, um mit jenem dictum ἄγρυφοι des Herrn zu reden: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζίται! werdet tüchtige Kritiker!

Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evangelium nach Johannes.

Von
P. F. 3. Solms.

1. Es wird jetzt nur noch selten bestritten, daß das Evangelium nach Johannes nicht in demselben Maaße Geschichtsbuch ist und sein will, als die drei ersten Evangelien neben ihrer Hauptabsicht, Christus als den Gesalbten Gottes zu erweisen, auch Geschichtsbücher über Christus sind und sein wollen. Die das bestreiten, mögen allerdings wohl das Geschichtliche in solchen Bestandtheilen des Evangelium nach Johannes suchen, in welchen es nicht zu finden ist; aber doch kann man denen nicht beistimmen, die von der Annahme ausgehen, daß das vierte Evangelium nur Lehren einer späteren Zeit darstellen wolle, und deshalb von der Geschichte Christi wenig oder nichts enthalte. Man wird annehmen dürfen, daß Johannes von seinen Hörern und ersten Lesern nicht erwartet hat, sie würden es als seine Meinung ansehen, daß die Reden Jesu genau so gehalten worden seien, wie sie in seinem Evangelium zusammengestellt sind. Bei seinen Hörern und ersten Lesern hat Johannes gewiß die richtige Erkenntniß vorausgesetzt und gefunden, daß die Reden Jesu, wie sie von Johannes zusammengestellt sind, nichts anderes waren und sein sollten, als die Lehrform, in welcher Johannes die Lehre seines Meisters an seine Zuhörer gebracht hat. Die Lehrform gehörte dem Johannes; daß aber der Inhalt der Lehre Christus gehört, das hat kein Anderer so anschaulich und zweifellos gemacht als eben Johannes. Sein Evangelium enthält Stellen, die gewiß die eigensten Worte Christi sind. In anderen Stellen ist die Uebereinstimmung mit einem oder auch mit mehreren der drei ersten Evangelien längst anerkannt. Man muß also schließen, daß der Johannes, der das Evangelium geschrieben hat, entweder der Jünger des Herrn, oder ein nicht zu entfernter Schüler dieses Jüngers war, oder doch, daß er die ersten Evangelien vor sich gehabt hat und in überraschender Weise in ihren Geist eingedrungen ist.
2. Nach einer kirchlichen Ueberlieferung, die bis Eusebius und Srenäus, sogar durch Polykarpus und Papias unmittelbar bis zu dem

Apostel Johannes zurückgeführt wird, ist das Evangelium zu Ende des ersten Jahrhunderts in Ephesus von dem Apostel Johannes verfaßt. Getrübt wird diese Ueberlieferung durch die bekannte Erwähnung zweier Johannes, des Apostels und des Presbyters, die weder genügend auseinander zu halten noch auch zu einer Person zu vereinigen sind; mehr aber noch durch die Behauptung, daß der Verfasser des Evangelium auch Verfasser der Apokalypse sei. Daß das Evangelium und der erste Brief von demselben Verfasser sind, wird nicht bezweifelt und ist auch nicht zu bezweifeln, denn beide stehen in voller Uebereinstimmung; enthält das Evangelium die Lehre, so enthält der Brief die Ermahnung an die Gemeinde, geschöpft aus derselben Quelle und deshalb zurückzuführen auf denselben Verfasser. So lange es aber wahr bleibt, daß man Schriften, die entschiedene und unvereinbare Gegensätze enthalten, nicht demselben Verfasser zuschreiben kann, auch wenn man der Zeit nach lange Zwischenräume zwischen ihrer Abfassung annehmen möchte, wird es unmöglich sein, den Verfasser der Apokalypse für den Verfasser des Evangelium und des ersten Briefes zu halten. Die Apokalypse ist nach der Flucht der Christen aus dem belagerten Jerusalem, aber vor der Zerstörung durch Titus geschrieben, weil sie den Tempel noch aufrecht sieht und seinen Fall für undenkbar hält. Aber die aufs höchste entflammte Rachgier, die auf die Zeloten, die letzten Verderber der heiligen Stadt, alles Elend, und auf Rom eine zweite noch grauenvollere Verbrennung herabrast, sobald erst Nero, den sie nach sehr verbreiteter Meinung noch am Leben glaubt, von den Parthern zurückgekommen sei, wird sich auch im Verlaufe langer Zeit nicht in die Johanneische Predigt von der Liebe verwandelt haben. Mit aller Genauigkeit kann man sich in diese Verhältnisse durch Reuß, Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, 5. Auflage, §§. 155—161, und Hausrath, neutestamentliche Zeitgeschichte, 3ter Theil, S. 176—205, einführen lassen. Daß im Gegensatz zur Apokalypse das Evangelium lange Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus verfaßt ist, hat man schon lange daraus erkannt, daß in ihm der Kummer über die Zerstörung des Heiligthums vollkommen überwunden und einem stark gelockerten Zusammenhange mit dem Judenthum gewichen ist, der sich z. B. darin zu erkennen giebt, daß die Massen, die Christus anredet, „die Juden“ genannt werden, und daß Christus die Worte gebraucht: „neuer Gesetz sagt“ u. s. w. Gewiß hatte der Aufenthalt zu Ephesus und seine Bekanntschaft mit der Philosophie des Philo den Verfasser des

Evangelium zu größerer Entfremdung von dem Judenthum geführt. Ob aber dieser Verfasser der Apostel Johannes gewesen sei, ist durch ein Zeugniß des Papias, dem auch der Gnostiker Herakleon zustimmt, noch ungewisser geworden. Nach diesem Zeugniß hätte der Apostel Johannes vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus, also wohl auch vor der Flucht der Christen nach Bessa in Peräa, durch die Zeloten seinen Tod gefunden (Keim, Geschichte Jesu, 3. Bearbeitung, S. 42). Mit um so größerem Rechte wird man Reuß zustimmen können, wenn er a. a. O. S. 226 sagt, das Dunkel, welches über der Entstehung des Evangelium nach Johannes liegt, werde sich niemals aufhellen lassen.

3. Wollte man nun fragen, ob zu erwarten sei, daß ein Buch, welches seit 18 Jahrhunderten mit so großem Segen gewirkt hat, nach solchem Anerkenntniß nicht mehr mit demselben Segen wirken könne, so würde jede wohl begründete christliche Ueberzeugung antworten müssen: nein, das ist nicht im mindesten zu erwarten. Das Evangelium nach Johannes hat sich im 2. Jahrhundert im Kampfe mit weniger freien Ansichten schwer genug Eingang verschafft, seine Entstehung unmittelbar durch den Apostel Johannes war immer bestritten, und es verdankt seine Wirksamkeit nicht seinem Namen, sondern der Gewißheit, daß es eine, wenn auch nicht nachweisbare, doch gute und volle Gewährschaft hat, weil es im Wesentlichen den ersten Evangelien und den Briefen des Apostels Paulus nicht widerstreitet, vor Allem aber weil es Christus gemäß und entsprechend ist. Daß die drei ersten Evangelien zu einer etwas mehr als einjährigen, das vierte Evangelium zu einer dreijährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu hinführen, hat theils zu Ausgleichungen, theils auch zu Rechtfertigung der einen oder der anderen Seite Veranlassung gegeben; eine Verschiedenheit, die uns berechtigen könnte, entweder das Eine oder das Andere für willkürlich erfunden zu halten, ist es nicht. Das Vorkommen solcher Verschiedenheiten kann weniger überraschen, als die Abwesenheit aller Verschiedenheiten überraschen und verdächtig sein würde.

4. Eine ganz andere und näher liegende Frage könnte aber hier erhoben werden, nämlich die: was sollen denn eigentlich diese Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evangelium nach Johannes, die hier auf solche Weise vorbereitet werden, da es doch einestheils genug solcher Bemerkungen giebt, die man in Büchern nachlesen kann, und da andernteils die hier zu erwartenden doch wohl nur solche sein

werden, die jeder sich selbst machen kann. So berechtigt die Frage ist, so ehrlich soll die Antwort sein. Schon oft haben Theologen, und unter ihnen die hervorragendsten, gesagt, es sei nothwendig, daß Kaien, richtiger Kaiser, also unzüchtige Theologen, wenn sie nur eines=theils wirklich unzüchtig sind, und andernteils etwas Theologisches haben, sich mehr an der Theologie betheiligten, weil es nicht angehe und kein gutes Zeichen sei, daß die Theologie nur von Fachgenossen getrieben werde. Wenn Kaiser ihre Stimme gar nicht erheben, so kann dies allerdings möglicherweise als ein recht schlimmes Zeichen einer schon weit verbreiteten religiösen Gleichgültigkeit erscheinen, welche noch weit Schlimmeres erwarten läßt. Denn das Schlimmste von Allem wäre ja, wenn das Einmaleins des Materialismus, die abergläubische Devotion vor seinen Spruchsammlungen und Dogmatiken, die Herrschaft gewönne. Daß dieses Schlimmste eintreten könne, wenn auch nur für eine Zeit lang, ist möglich, aber nicht wahrscheinlich. Es wird nicht eintreten, wenn Theologen und Kaiser in rechter Weise sich die Hand reichen. In rechter Weise, ja, aber wer bestimmt die rechte Weise? Christus bestimmt sie. Gut, sagt man auf beiden einander entgegengesetzten Seiten; aber doch nur Christus, so wie ich ihn verstehe, sagt der eine Theil, und: so wie ich ihn verstehe, sagt der andere. Da scheint ja eine Entscheidung nicht möglich. Und doch giebt es eine Entscheidung. Wie Gott in einem großen Kriege zwischen zwei Völkern dem Volke den Sieg giebt, bei welchem Alles, was recht und ehrbar ist, am Tüchtigsten ist, so wird er auch hier dem Theile den Sieg geben, bei welchem Alles, was recht, wahr und ehrbar ist, sich am Tüchtigsten zeigt. Mögen also beide Theile danach streben, die Tüchtigsten zu sein; dann wird vielleicht in später Zukunft einer Vereinigung beider Theile der Sieg zufallen. Bis dahin werden wir gespaltene Zustände behalten, so schroff, wie sie jetzt sind, bei welchen es nur darauf ankommt, sich zu vertragen. Denn der hat am meisten Unrecht, der den Anderen am wenigsten ertragen kann. Wer aber kann den Anderen am wenigsten ertragen? Offenbar der, der dem Anderen die Gemeinschaft aufkündigt, wenn er das nicht hergeben will, was er doch nothwendig behalten muß. Es wird also auf die Entscheidung der Frage ankommen, was für eine Kirche oder auch für eine Partei in einer Kirche das wahrhaft Nothwendige und Unveräußerliche ist, das eben deshalb ihr nicht abgefordert werden darf. Wer zum Beispiel sagen wollte: es gehört zu meiner Kirchenlehre, daß ich einer anderen Kirchenlehre nicht dasselbe Recht des

Daseins, wie meiner Kirche zugestehen kann, und ich werde in meinem Rechte, folglich in der Parität verlegt, wenn man von mir verlangt, daß ich dem Anderen das gleiche Recht zugestehen soll: dem wäre zu antworten: wir überlassen dir die Untersuchung, ob das wirklich christlich und paritätisch sei; wir wollen deine Ansicht nicht bestimmen, wenn du aber nach deiner Ansicht uns zum Nachtheil handeln willst, so wird man dir entgegentreten. Oder wenn er sagen wollte: es gehört zu meiner Kirchenverfassung, daß ich gewissen Gesetzen des Staates mich nicht unterwerfe, und daß ich die Freiheit haben müsse, der einen Regierung zuzugestehen, was ich der anderen verweigere, mag auch die Kirche dadurch zerrüttet werden: so wird man ihm antworten: der Staat hütet sich wohlweislich, Gesetze zu erlassen, die den religiösen Glauben, den Cultus, oder das, was nicht nur angeblich, sondern wirklich zur Kirchenverfassung gehört, berühren, und weil er weiß, daß seine Gesetze diesen Dingen fremd sind, deshalb besteht er auf der Durchführung seiner Gesetze und weist die Verantwortung für die Zerrüttung der Kirche denen zu, die diese Zerrüttung sehr leicht vermeiden könnten und hoffentlich in Zukunft auch vermeiden werden. Oder, um in dem engeren Kreise unserer eigenen Angelegenheiten zu bleiben, wenn Einer sagen wollte: es ist mein Recht, an die wörtliche Inspiration der heiligen Schrift zu glauben, mag man sie immerhin die beinahe mechanische Verbalinspiration nennen, und ich lasse mir dies Recht nicht nehmen: so wird man antworten: gewiß, es ist dein Recht, und Niemand soll es antasten. Will er aber nun hinzufügen: ich verlange, daß auch Andere an die Verbalinspiration glauben, und daß an unseren Hochschulen kein Lehrer angestellt werde, der nicht an der Verbalinspiration festhält; so hat er doch offenbar sein Recht weit überschritten. Denn er verlangt, daß Andere das aufgeben sollen, was ihnen gerade so nothwendig und unveräußerlich ist, als ihm seine Ansicht sein mag. Es ist ein verhängnißvoller Irrthum, zu meinen, daß der Glaube an die Verbalinspiration der heiligen Schrift für Jedermann oder auch nur für die Meisten möglich sei, und daß Alle diesem Glauben anhängen würden, wenn nicht geistlicher Hochmuth sie davon abhielte, oder wenn sie nur wüßten, daß das Joch Christi sanft und seine Last leicht ist. Die das am besten wissen und die am wenigsten Hochmüthigen sind sehr oft die, denen die Annahme der Verbalinspiration am unmöglichsten ist. Was aber zu unserer Zeit biblische Kritik genannt wird, ist im Wesen nichts Anderes, als die Ablehnung des Glaubens an die Ver-

balinspiration der heiligen Schrift. Vielleicht giebt es nicht einen unter den öffentlichen Lehrern der Theologie, der nicht von sich sagte, daß er den Glauben an die gewissermaßen mechanische Inspiration der heiligen Schrift (den sogenannten alten Inspirationsbegriff) ablehne; aber es giebt manche, die ihn nur in einigen seiner Folgerungen zurückweisen und in anderen beibehalten. Die Regierungen aber können es schlechthin nicht vermeiden, die Lehrer, welche biblische Kritik üben, d. h. also, die mit der Ablehnung der Verbalinspiration Ernst machen, auf die Lehrstühle der Universitäten zu berufen, wenn nur durch christliche Frömmigkeit und aufrichtige Selbstbescheidung die möglichste Gewähr für Erreichung berechtigter Resultate gegeben ist. Durch solche Berufungen, die schon deshalb nothwendig sind, weil es andere Lehrer nicht mehr giebt und auch nicht mehr geben kann, können die Spaltungen für eine Zeit lang noch erweitert werden. So lange wir aber Spaltungen behalten, d. h. unabsehbare Zeit lang, wird der erwähnten Erklärung hervorragender Theologen, daß die Bethheiligung von Kaisern nicht zu entbehren sei, ihre Berechtigung nicht abzusprechen sein. Finden sich dann unter den Kaisern alte Leute, die schon seit 50 Jahren ohne Wandel in ihren Ansichten mit hierher gehörigen Dingen sich beschäftigt haben und oft genug von Fachtheologen um ihre schöne freie Zeit beneidet worden sind, so mögen sie es ja immerhin versuchen, ob das, was sie mittheilen, für den Einen oder den Anderen von irgend einem Nutzen sein könne. Und findet sich eine theologische Zeitschrift, die solche Mittheilungen aufnimmt, die sie doch zurückweisen könnte, so möge sie die volle Hälfte der Schuld, wenn es eine solche ist, auf sich nehmen.

5. Ohne bestimmten Zweck sind übrigens diese Mittheilungen nicht unternommen. Sie haben sich zum Ziel gesetzt, an ihrem Orte, das will sagen mit geringen Mitteln und ganz entschiedener Anspruchslosigkeit, den Beweis zu führen, daß die Grundlage specifisch christlicher Frömmigkeit mit dogmatischer Unbefangenheit nicht unvereinbar sei. Die einzelnen Stellen aus dem Evangelium nach Johannes sind nach der vor nicht langer Zeit erschienenen Uebersetzung des Neuen Testaments von Weizsäcker angeführt. Der Nutzen, den diese Uebersetzung verschaffen kann, wird sich wohl mehr und mehr bewähren. Denn gewiß ist es von Werth, daß uns gerade das Neue Testament in der Sprache vorgeführt wird, an die wir im täglichen Leben gewöhnt sind, ohne die willkürliche und störende Verseintheilung, die in Weizsäcker's Uebersetzung nur zum Zweck des Nachschla-

gens so viel als nöthig berücksichtigt ist. Dabei verstand es sich für den Verfasser dieser Uebersetzung von selbst, daß die Luther'sche Uebersetzung unausgesezt und mit großer Anhänglichkeit beachtet werden mußte. Obgleich wir aber hier unsere eigene Sprache vor uns haben, hat doch der Verfasser an unzähligen Stellen, man könnte sagen überall, weit genauer und dem Texte entsprechender übersezt, als es Luther gethan hat. Das ist begreiflich und selbstverständlich bei den ohne Vergleich reicheren Mitteln, die dem Uebersetzer jetzt zu Gebot standen. Gewiß hätte Luther nichts weniger gewünscht und er würde geradezu nichts mehr verabscheut haben, als Pietät für seine Schreibweise. An manchen Stellen hat er auch seine Nachfolger zu Aenderungen stark herausgefordert, z. B. Joh. 14, 1, wo er statt: „glaubet an Gott und glaubet auch an mich“ dem Text und dem Sinn entgegen übersezt hat: „glaubet ihr an Gott, so glaubet ihr auch an mich.“ Allerdings ist diese Stelle mit anderen schon vor 30 Jahren durch die verdienstliche Polyglotten-Bibel von Stier und Theile berichtigt worden.

6. Joh. 1, 1—7. „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott. Und das Wort war Gott, so war es im Anfang bei Gott. Alles ward durch dasselbe, und ohne dasselbe ward nichts, was geworden ist. In ihm ist Leben, und das Leben war das Licht der Menschen: und das Licht scheint in der Finsterniß, und die Finsterniß hat es nicht ergriffen.“ Aus diesen Worten ist immer mit Recht geschlossen worden, daß der Evangelist, der wohl zu den Christen gehörte, die nicht lange vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus dem Greuel der Verwüstung zu Jerusalem entflohen und sich zum Theil nach Bessa in Peräa, zum Theil auch nach Kleinasien, also vorzugsweise nach Ephesus wandten, die Philosophie des Philo gekannt haben müsse. Der alexandrinische Jude Philo, der die Sagen des Judenthums mit Begriffen aus der griechischen Philosophie, für die er schwärmte, nicht unförmig allegorisirte, hat seine Schriften vielleicht ein halbes Jahrhundert früher verfaßt, als das Evangelium nach Johannes geschrieben ist. Zwischen Alexandrien und Ephesus bestand unausgesezter Verkehr, und es giebt Anzeichen genug, daß zu damaliger Zeit, wie auch tief in das christliche Mittelalter hinein, philosophische Ansichten die Gemüther tiefer und nachhaltiger beherrschten konnten, als dies bei unserer vielseitigeren und deshalb zerstreuteren Bildung zu geschehen pflegt. Man wird also zu dem Schluß berechtigt sein, daß Johannes der Evangelist die Philosophie des

Philo gründlich gekannt hat. Zu der weiteren Folgerung aber, daß er nach dieser Philosophie sein Evangelium von dem Reiche Gottes in Christus eingerichtet habe, ist man keineswegs berechtigt. Es ist beinahe selbstverständlich, daß der Eindruck, den er vor der Flucht der Christen aus Jerusalem aus dem Umgang mit unmittelbaren Jüngern Jesu mitgenommen hat, stärker war als die Eindrücke, die zu Ephesus die Philosophie des Philo auf ihn machen konnte. Aber hiervon ganz abgesehen fordert es doch die erste Regel aller Auslegung, daß man den Evangelisten nach nichts Anderem beurtheile, als nach seinem Evangelium und nach seinem Briefe; denn etwas Anderes haben und wissen wir nicht von ihm. Nun findet sich aber in dem ganzen Evangelium und in dem Briefe beinahe nur in den angeführten Eingangsworten eine Andeutung davon, daß der Evangelist die Philosophie des Philo gekannt hat. Geht man diese Philosophie genau durch, wie es unter Anderen Gfrörer lehrreich gethan hat, so findet man sorgfältig ausgeführte Bestimmungen über den Logos Gottes in seiner doppelten Bedeutung als Wort Gottes und Vernunft Gottes; wie er anfangs als das in Gott ruhende Wort bei Gott und Gott selbst war, wie dann Gott, weil er selbst in die unreine Materie nicht eingehen konnte, durch ein Mittelwesen, durch den Logos als das ausgesprochene und entäußerte Wort, die Welt schuf, was übereinstimmt mit dem von ägyptischen Juden geschriebenen Buche der Weisheit, nur daß dort das weltgeschöpferische Mittelwesen nicht Logos, Wort und Vernunft Gottes, sondern Wort und Weisheit Gottes genannt wird; wie dann weiter dem Logos die Namen des erstgebornen Sohnes Gottes (die Welt ist der zweitgeborne), nicht ungezeugt wie der Vater und nicht erschaffen wie die endlichen Wesen, des Paraklet, des Beistandes und Fürsprechens der Menschen, des göttlichen Menschen, des Hohenpriesters der Welt, des Vermittlers zwischen Gott und den Menschen beigelegt werden. Alle diese Bestandtheile der Philosophie des Philo hat Johannes der Evangelist wahrscheinlich eben so gut, wenn auch nicht so übersichtlich gekannt als Gfrörer; wir finden aber keine weitere Spur davon in seinen Schriften. Er nennt Christus eins mit Gott, weil Christus nichts von ihm selbst, sondern Alles von Gott ist, weil Gott in Christus und Christus in Gott ist, und weil er den Menschen das Höchste, ja Alles bringt, was der Mensch überhaupt in Bezug auf Religion erlangen kann, so daß es für Johannes ganz außer Zweifel ist, daß Niemand etwas Höheres bringen kann; er nennt Christus das Licht, das in die Fin-

sterniß scheint, die Liebe, die den Menschen, der das Licht ergreift, von oben her außs Neue läßt geboren werden, das Leben, welches den Menschen durch Licht und Liebe Gott zuwendet und von den Todten erweckt; aber Worte wie die: ich bin das Mittelwesen, welches ihr den Logos nennt, hat Christus nach Johannes nicht gesprochen. Wir müssen also urtheilen, daß dem Evangelisten Johannes seine Bekanntschaft mit der Philosophie des Philo eben so wenig geschadet hat, als es Augustinus oder Thomas von Aquinum oder Abälard geschadet hat, daß sie Aristoteles und Platon genau gekannt haben, oder als Schleiermacher und Rothe die Bekanntschaft mit Kant's Schriften geschadet hat, oder endlich als es Ritschl schadet, daß er wie Wenige die Philosophie kennt, einschließlich der Metaphysik der Kirchenväter und des Mittelalters.

7. Joh. 1, 9: „Es sollte das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, in die Welt kommen.“ Diese Uebersetzung nach Stier und Theile wird man der Uebersetzung nach Weizsäcker mindestens gleichstellen können. Weizsäcker übersetzt, dem Texte gleichfalls entsprechend: „das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, war stets in der Welt,“ ohne Zweifel mit Rücksicht auf die unmittelbar folgenden Worte: „es war in der Welt, und die Welt ward durch dasselbe, und die Welt hat es nicht erkannt.“ Es ist vollkommen richtig, daß es den Worten Joh. 1, 4 durchaus entspricht, daß das Licht, durch welches die Menschen sich zu Gott hinwenden können, schon vor Christus in der Welt war, so wie es auch nach Christus immer wieder in die Welt kommen, daß heißt von den Menschen ergriffen werden muß; nur in seiner Fülle und Endgültigkeit ist es durch Christus gebracht worden. Zwischen beiden Uebersetzungen wird man sich also nur nach der größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit zu entscheiden haben, ob der eine oder der andere Gedanke dem Zusammenhange mehr entspreche. Dagegen könnte die Uebersetzung Luther's, zu der er sich wahrscheinlich durch die offenbar falsche Uebersetzung des Hieronymus hat bestimmen lassen, nur dann dem Texte allenfalls entsprechen, wenn das zweite Komma nicht dastände, welches aber sehr nothwendig ist, weil sonst der aller Erfahrung widersprechende Ungedanke entstünde, daß jeder Mensch, der in die Welt kommt, durch das Licht von Christus sich erleuchten lasse.

8. Joh. 1, 12. „So viele ihn aber empfangen, ihnen hat er die Macht verliehen, Gottes Kinder zu werden — denen, die an

seinen Namen glauben — die nicht aus Blut und nicht aus Fleisches-, nicht aus Manneswillen, sondern aus Gott gezeugt sind.“ Das Gezeugtsein (wie von ganz anderer Seite her schon Bengel und Stolz richtig übersetzt haben) aus Gott, welches die griechisch-jüdische Philosophie des alexandrinischen Juden Philo von dem Logos behauptet hatte, und welches die religiös-dogmatische Metaphysik der ersten christlichen Jahrhunderte Christus allein zugesprochen hat, wird hier von dem Evangelisten Johannes in Bezug auf Alle gesagt, die Christus annehmen und empfangen, und an seinen Namen glauben. Schon damit hat Johannes von der Philosophie des Philo entschieden und unwiderruflich sich losgesagt. Denn Christus annehmen und empfangen heißt etwas ganz Anderes als behaupten, daß Christus das Mittelwesen sei, von dessen Existenz die anderen etwas wissen zu können vorgaben, und welches sie den Logos nannten. Philo hatte den Logos den ersten und ältesten Sohn Gottes genannt, durch welchen, als durch ein Mittelwesen, Gott die Welt, den zweiten Sohn, geschaffen habe nach dem Bilde Gottes, das will sagen nach dem Bilde, nach der Idee, die Gott von der Welt in sich trug, wie ein Baumeister eine Stadt baue nach dem Bilde, welches er von der Stadt in sich trägt; und das könnten wir allerdings von Philo lernen, daß wir uns der unnützen und jeder Beantwortung spottenden Frage entschlagen, in wiefern denn der Mensch als Bestandtheil der Welt zu einem Bilde Gottes geschaffen sei, da wir uns sagen sollten, daß damit gar nicht ein Spiegelbild Gottes gemeint ist, sondern nur das Geschaffensein des Menschen nach dem Bilde oder der Idee, die Gott von dem Menschen in sich trug. Johannes aber nennt Alle, die Christus empfangen und sich von ihm bestimmen lassen, Kinder Gottes, und er macht keinen Unterschied zwischen Kindern Gottes und Söhnen Gottes, da er Christus sagen läßt 12, 36: da ihr das Licht habt, glaubet an das Licht, damit ihr Lichtesöhne werdet. Auch Matthäus und Lukas machen diesen Unterschied nicht, da Matth. 5, 9; 5, 45; Luk. 6, 3 Christus die Friedfertigen, die Barmherzigen und die, die Feinde lieben nicht Kinder Gottes genannt hat, sondern Söhne Gottes, wie Weizsäcker übersetzt, und wie vor ihm die Berleburger Bibel, Bengel, Stolz und de Wette dem Texte entsprechend übersetzt haben. Wir machen ganz mit Recht den Unterschied zwischen Kind Gottes und Sohn Gottes, und nennen Christus allein den Sohn, da wir gar nicht Anspruch darauf machen, ganz und ohne Unterlaß Gott gemäß und durch Gott bestimmt sein zu können; aber auch der

Apostel Paulus hat diesen Unterschied nicht gemacht, weil er die Worte Kinder Gottes und Söhne Gottes abwechselnd und in gleicher Bedeutung braucht, und 3. B. in demselben Zusammenhang die römischen Christen, Röm. 8, Kinder Gottes nennt, in welchem er, Gal. 4, die galatischen Christen Söhne Gottes genannt hat, obgleich er damit den Galatern gewiß keinen Vorzug zugestehen wollte. Auch sagt er deutlich genug den galatischen Christen Gal. 3, 26: „denn ihr seid alle Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus,“ und den römischen Christen, Röm. 8, 14: „die durch Gottes Geist getrieben werden, das sind Gottes Söhne.“ Daß aber durch die Worte Sohn und Kind der Zusammenhang des Einen mit dem Anderen, das Abhängigsein, Zugehörigsein, Gemäßsein und Bestimmtheit des Einen durch den Anderen ausgedrückt wird, das erhellt aus den zahlreichen Stellen, in welchen die Söhne in das Abhängigkeitsverhältniß gestellt werden zu dem Lichte, Luk. 16, 8. Joh. 12, 36. Eph. 5, 8, wo sich zum Beweis der gleichen Bedeutung die Worte Kinder des Lichts und Söhne des Unglaubens in demselben Satz finden, 1. Theff. 5, 5; dem Frieden, Luk. 10, 6; dem Reiche, Matth. 13, 38; dem Bunde, A. Gesch. 3, 25; der Auferstehung, Luk. 20, 36; der Welt, Luk. 16, 8. Joh. 8, 23; dem Unglauben, Eph. 2, 2. 5, 6. Kol. 3, 6; dem Verderben, Matth. 23, 15. 23, 32. Joh. 17, 12. 2. Theff. 2, 3; dem Teufel, Matth. 13, 38. Joh. 8, 44. A. Gesch. 13, 10. Dem entsprechend sagt auch der Apostel Paulus das, was er unter Sohn und Söhnen versteht, in den Worten an die Korinther zusammen 1. Kor. 4, 15, wenn sie auch eine Myriade von Hofmeistern in Christo hätten, so hätten sie doch nicht mehrere Väter, denn er habe sie gezeugt in Christus durch das Evangelium.

9. Joh. 1, 18. „Niemand hat Gott je gesehen; der einzige Sohn, der im Schoße des Vaters war, der hat ihn ausgelegt.“ Die Unabhängigkeit des Evangelisten Johannes von der Philosophie des Philo, die sich bis hierhin schon bewährt hat und sich im weiteren Inhalt des Evangelium noch mehr bewährt, kann durch diese völlig unbestimmt gehaltenen Worte, die an die Allegorisirungen des Alten Testaments durch Philo erinnern können, nicht als beeinträchtigt angesehen werden. Man ist durch den Inhalt dieser Stelle nicht berechtigt, von Johannes anzunehmen, daß er Christus als den Logos für das welt schöpferische Mittelwesen gehalten habe, von welchem Philo seine Phantasie hatte beherrschen lassen. Hätte Johannes der Philosophie des Philo folgen gewollt, so würde er wohl nicht den

einzigsten oder eingeborenen Sohn allein, sondern auch die Welt als den zweitgeborenen Sohn Gottes genannt haben. Wir werden vielmehr annehmen können, daß Johannes, eben so wie es auch bei uns der Fall ist, Gott sich nicht denken konnte ohne den Logos oder das Wort, die Macht und Weisheit Gottes, weshalb er sagen konnte, wie auch wir es thun müssen, daß Macht und Weisheit Gottes von Anfang bei Gott und Gott selbst war, und daß ohne die Macht und Weisheit Gottes nichts ward, was geworden ist. Auch der Apostel Paulus, der im Uebrigen den Ausdruck Logos in dieser Beziehung nicht gebraucht, nennt Christus die Kraft und Weisheit Gottes, 1. Kor. 1, 24. Von einem Mittelwesen hat uns Johannes eben so wenig etwas mitgetheilt als Paulus. Auf welche Weise Christus von Gott die Kraft und Weisheit erhalten hat, Gott uns auszulegen, davon haben uns weder Paulus noch Johannes etwas gesagt, und doch hätten beide es gewiß nicht unterlassen, wenn es ihnen möglich gewesen wäre.

10. Joh. 3, 3. „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: „wenn Einer nicht von oben her geboren wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen.“ Wäre es dem Evangelisten Johannes möglich gewesen, darüber, wie und wodurch die Kraft und Weisheit Gottes in Christus war, so daß er Gott uns auslegen konnte, etwas zu erfahren und Anderen mitzutheilen, so hätte er hierzu die erwünschteste Gelegenheit in dem Theile seines Evangelium gehabt, in welchem er den wißbegierigen Nikodemus im Gespräche Christus gegenüber stellt. In der Antwort, die Nikodemus in den angeführten Worten zunächst erhält, beziehen sich die Worte „Reich Gottes“ aller Wahrscheinlichkeit nach gleichmäßig auf das jetzige und auf das künftige Leben, denn das ist ja der Hauptinhalt von Allem was Christus gesagt hat, daß das Reich Gottes hier anfängt und hier nicht aufhört, und daß es für den Menschen gar nicht eintritt, wenn es hier für ihn nicht angefangen hat. Nikodemus möchte mehr wissen, und erfährt nun als letzten Aufschluß: „also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe. Denn Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde. Der an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, der nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des einzigen Sohnes Gottes.“ Nikodemus aber wundert sich und möchte, wie wir es auch thun, darüber, wie und wodurch das Geborenwerden

von oben her geschehen kann, mehr erfahren. Und er erfährt auch wirklich das Letzte und Höchste, was der Mensch überhaupt erfahren kann, indem Christus ihm antwortet: „was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch, und was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist.“ Damit hätte Nikodemus sich sollen genügen lassen. Aber er will ja über das Wie und Wodurch etwas erfahren, und nun erhält er von Christus die Schlußantwort in dem unvergänglichen Gleichniß, welches seinen Werth für alle Zeiten behält: „der Wind weht wo er will, und du hörst sein Säusen, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht; so ist es mit jedem, der da aus dem Geiste geboren ist.“ Begreiflicherweise hat unsere Naturwissenschaft, die bis zu der jetzt schon ziemlich erkennbaren unübersteiglichen Grenze, die künftig von den größten Entdeckern immer am deutlichsten erkannt werden wird, noch mancherlei aufdecken kann, was jetzt noch verborgen ist, die Ursachen der Entstehung des Windes genau und unwiderleglich nachgewiesen. Darin liegt nichts Verwunderliches. Das aber ist das Wesentliche und Unvergängliche in der Antwort, die Christus gegeben hat, daß er das Wie und Wodurch des Geborenwerdens von oben her, aus dem Geiste, einem Verhältniß gleichstellt, welches damals vollkommen unbekannt und verborgen war, und folglich damit ausgesprochen hat, daß dieses Wie und Wodurch nach der Ordnung Gottes für den Menschen immer unerforschlich sein wird. Man darf nicht sagen: ist das Eine erforscht, so kann auch das Andere erforscht werden. Denn der Bereich der Naturforschung und das Reich des Geistes sind nicht dasselbe, und Christus hat nicht die Entstehung des Windes für unerforschlich erklärt, sondern das Geheimniß Gottes in der Mittheilung des Geistes. Er sagt nur, daß der Geist mitgetheilt werde durch das Geborenwerden von oben her, und er giebt die Mittel an, durch welche man zu der Mittheilung gelangen und auch die erfolgte Mittheilung erkennen kann, nämlich die fortgesetzte Erneuerung nach Christus; aber das Wie und Wodurch hat Gott sich selbst als Geheimniß vorbehalten. Das Geheimniß der Mittheilung des Geistes in der endgültigen Fülle bei Christus und in dem Maas bei jedem Einzelnen ist gleich groß und unergründlich, was nicht undeutlich dadurch bezeichnet wird, daß der Evangelist, Joh. 3, 31, Johannes den Täufer in den Worten: „der von oben her kommt, ist über Allen“ dasselbe mit „von oben her“ übersezte Wort von Christus gebrauchen läßt, welches Christus in den Worten: „wenn Einer nicht von oben her geboren wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen,“ von uns gebraucht hat.

11. Joh. 4, 18. „Fünf Männer hast du gehabt, und den du jetzt hast, der ist nicht dein Mann, darin hast du die Wahrheit gesagt.“ Vielleicht giebt es jetzt nicht viele Ausleger des Evangelium nach Johannes, welche die Erklärung ablehnen, nach welcher Johannes diese Antwort Jesu an die samaritanische Frau nicht wörtlich verstanden habe, sondern mit den fünf früheren Männern die Götzen, die assyrische Ansiedler nach Samarien gebracht hatten, und mit dem, der nicht ihr Mann war, dem vielmehr Judäa angehöre, Jehova habe bezeichnen gewollt. Wie Johannes seinen Hörern und ersten Lesern zugemuthet und zugetraut hat, sie würden erkennen, daß die Reden in seinem Evangelium der Form nach von ihm zusammengestellt sind und nur dem Wesen nach das wiedergeben sollen, was Christus gesagt und gethan hat, so werden auch die ersten Leser über die symbolische Bedeutung dieser Stelle nicht im Zweifel gewesen sein. Nach langer Zeit ging die Kenntniß der thatsächlichen Unterlage des richtigen Verständnisses verloren, und an Stelle des symbolischen Verständnisses trat das wörtliche. Hat aber der Evangelist Johannes an dieser Stelle symbolisirt und allegorisirt, wie Philo es ganz unvergleichlich mehr gethan hat, so wird er es auch an anderen Orten gethan haben. Aus demselben Grunde und mit demselben Rechte werden wir annehmen dürfen, daß Johannes in dem Bericht über die Hochzeit zu Kana, 2, 1—12, die Absicht gehabt hat, das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum anschaulich zu machen, indem er das Christenthum, als die höhere Stufe, dem das bloße Element überragendem gutem Weine vergleicht, der „bis zuletzt aufgehoben worden ist.“ Vielleicht hat Johannes auch dieses Verstandniß seinen ersten Lesern zugetraut, und er mag es auch späteren zugetraut haben. Daß diese Auffassung nahe liegt, hat auch Olshausen anerkannt, obgleich er ihr nur eine untergeordnete Berechtigung einräumt. Wer jedoch das wörtliche Verstandniß seinem Bedürfnisse angemessen und eben deshalb auch gerade für ihn möglich findet, der kann nicht darin gestört werden; nur müßte er sich vor dem Irrthum hüten, sowohl bei ihm selbst als auch bei Anderen den Glauben an Christus und die Zugehörigkeit zum Christenthum nach der Zustimmung zu dem wörtlichen Verstandniß zu bemessen.

12. Joh. 5, 19. „Der Sohn kann von sich nichts thun, außer er sehe den Vater etwas thun; denn was jener thut, das thut auch der Sohn ähnlich.“ Ganz entschieden wird hier und in vielen anderen Stellen, wie Joh. 5, 19. 5, 30. 6, 38. 7, 16. 7, 28. 14, 10 her-

vorgehoben, daß Christus nichts durch sich selbst, sondern Alles durch Gott ist. Gerade hierdurch wird man aber auf das Bestimmteste darauf hingeführt, daß der Evangelist Johannes von der jüdisch-alexandrinischen Philosophie des Philo nicht abhängig ist. Denn das ist doch wohl, so sollte man denken, nicht die Art eines weltchöpferischen Mittelwesens, wie der Logos dieser Philosophie, daß es durch und in sich selbst nichts sei und nichts thun könne. Nichts durch sich selbst, sondern Alles durch Gott sein zu wollen ist aber vollkommen das Wesen des ganzen und vollen Menschen, der Alles (Joh. 15, 15), was ihm der Vater gegeben hat, denen giebt, die sich durch ihn bestimmen lassen und ihm nachfolgen, und von ihnen nur dadurch unterschieden sein will, daß er allein und kein Anderer immer und überall durch Gott bestimmt, Gott gemäß und entsprechend war. Wie es aber zu erklären ist, daß er das konnte, während wir es doch nicht können, das würde Johannes wahrscheinlich gerne gesagt haben, wenn er es gewußt hätte.

13. Joh. 5, 38. „Ihr habt sein Wort nicht in euch wohnen, weil ihr dem, den er gesandt hat, nicht glaubet.“ Auch diese Stelle zeigt deutlich, daß Johannes unter dem Logos, dem Wort Gottes etwas ganz Anderes verstanden hat, als die jüdisch-alexandrinische Philosophie darunter verstand. Christus sagt den Juden: wenn sie dem glaubten, den Gott gesandt hat, so würde der Logos Gottes in ihnen wohnen. Das will sagen: wenn sie an Christus glaubten, so würden sie durch Christus bestimmte Nachfolger Christi und, nach dem Ausdruck des Apostels Paulus, Nachahmer Gottes sein; es will aber nicht sagen, daß sie dann irgendwie ein Theil oder eine Wohnstätte des göttlichen weltchöpferischen Mittelwesens sein würden.

14. Joh. 6, 38. „Ich bin das Brot des Lebens; der zu mir kommt, wird nimmermehr hungern, und den, der an mich glaubt, wird nimmermehr dursten.“ Es ist richtig, daß auch Philo den Logos als das göttliche weltchöpferische Mittelwesen das Brot des Lebens genannt hat, das uns Gott zum Essen giebt. Aber daher stammen diese Worte nicht. Schon oben war zu bemerken, daß die Macht des Eindrucks von Christus, den der Evangelist bei der Flucht der Juden aus Jerusalem, an der er wahrscheinlich Theil genommen hat, wenn auch aus zweiter Hand mitgebracht hat, weit stärker sein mußte, als die spätere Anregung durch die jüdisch-alexandrinische Philosophie. Wenn aber irgend ein Wort, das Christus gesprochen haben wird, mit den unvergänglichen und unvergeßlichen Gleichnißre-

den der drei ersten Evangelien übereinstimmt, so ist es das Wort: „ich bin das Brot des Lebens.“ Gewiß hat er es gesprochen, und gewiß sind auch die Berichte über die Speisungen in den sämtlichen Evangelien aus diesem Worte entsprungen. In welchem Evangelium diese Berichte zuerst gestanden haben kann nicht ausgemittelt werden. Keiner Kritik kann es gelingen, als unmöglich zu erweisen, daß diese Berichte in späterer Zeit aus dem vierten in die drei ersten Evangelien übertragen sein könnten, was nicht behauptet werden soll, aber auch nicht bestritten werden könnte. Es sei nur deshalb bemerkt, weil bei Johannes, wie schon aus zwei Fällen erhellt, die Neigung zu symbolisiren und nicht das Wort an eine Thatsache, sondern umgekehrt die Thatsache an ein Wort zu knüpfen, am leichtesten zu erkennen ist. Aber wenn auch diese Uebertragung aus Johannes ganz unwahrscheinlich ist, so darf doch angenommen werden, daß ohne das Wort Christi: „ich bin das Brot des Lebens“ die Berichte über die Speisungen nicht da sein würden, und daß diese Berichte eine Symbolisirung dieser Worte sind. Wer das annimmt wird deshalb nicht zum Wunderleugner. Wunder können gar nicht geleugnet werden, wenn man nicht aller Logik und allem berechtigten Denken den Abschied geben will. Denn das ist eine sehr vergängliche Begriffsbestimmung, nach welcher das Wunder in der Unterbrechung des uns wohlbekannten und geläufigen Naturzusammenhanges bestehen soll. Bei dem, was allein Wunder genannt werden sollte, handelt es sich weder um den uns wohlbekannten und geläufigen Naturzusammenhang, noch auch um seine Unterbrechung; das Eine wie das Andere gehört seiner Natur nach entweder in Geschichtsbücher, die zu untersuchen sind, oder in bestreitbare Proceßacten. Es liegt vielmehr im Begriffe des eigentlichen Wunders, daß jede Kenntniß des Naturverlaufs und folglich auch seiner Unterbrechung ausgeschlossen sei. Denn nur das Verborgene, und unter dem jetzt noch Verborgenen nur das, was nach göttlicher von Jedermann anzuerkennender Ordnung dem Menschen dieser Erde immer verborgen sein wird, ist Wunder. Wollte nun jemand meinen, daß hiernach der Bereich des eigentlichen Wunders künftig einmal klein werden könne, so wird er zu allen Zeiten durch die besten d. h. am richtigsten beobachtenden Naturforscher darüber belehrt werden können, daß die Masse dessen, was noch erforscht werden kann, immer gering bleiben wird im Verhältniß zu dem, was niemals erforscht werden und deshalb immer Wunder bleiben wird.

15. Joh. 8, 12. „Ich bin das Licht der Welt; wer mir folget wird nimmermehr in der Finsterniß wandeln, sondern er wird das Licht des Lebens haben.“ Wie die Worte: „ich bin das Brot des Lebens“ nicht aus der jüdisch-alexandrischen Philosophie stammen, so sind auch die Worte „ich bin das Licht der Welt“ nicht dieser Philosophie entnommen. Christus ist nicht in dem Sinne das Licht der Welt, als hätte er über das Wunder der Welt, also über das, was dem Menschen seiner Natur nach nothwendig verborgen bleiben muß, ein Licht verbreitet, wie jene Philosophie es versucht hatte; er schildert nicht die Entstehung der Welt und will das, was Gottes ist, die inneren Beziehungen der Gottheit, die nicht ausgesprochen werden können, weil sie Geheimniß Gottes sind, nicht aufhellen. Aber für den Geist des Menschen ist er ein Licht geworden, weil er ihm die äußerste Grenze erleuchtet und dadurch aufdeckt, bis zu welcher er fortschreiten kann, nicht etwa in der Erforschung der materiellen Natur, sondern in seinem Verhältniß zu Gott. Verhielte sich das, was Christus gebracht hat, zu dem, was früher war, wie eine höhere Stufe zu einer niedrigeren auf einem Wege, der fortgesetzt werden kann, so hätten wir nicht Alles, das heißt wir hätten wenig; weil aber nun der Weg abgebrochen und der Gipfel erreicht ist, deshalb haben wir Alles. Es ist vollkommen richtig, daß Christus in gewisser Beziehung nichts Neues gebracht hat; er wollte nur die Ergänzung und Erfüllung dessen bringen, was in bevorzugten Zeiten in seinen Anfängen schon dagewesen war. In Metaphysik zum Beispiel, so weit sie sich mit der Beschreibung der unaussprechbaren Geheimnisse Gottes befaßt, hat er gar nichts Neues gebracht. Aber eben deshalb, weil er so wenig bringt, hat er Alles gebracht. Denn hätte er mehr gebracht, so müßten wir ja doch in unserem Inneren die Fähigkeit finden, dieses Mehr zu ergreifen, und bei richtigem Denken und gesundem Gemüth finden wir diese Fähigkeit nicht; der Geist Gottes müßte unserem Geiste Zeugniß geben, daß wir dieses Mehr, wie es ja von manchen Concilen und Synoden geboten worden ist, annehmen könnten, und dieses Zeugniß empfangen wir nicht. Darum steht es doch nicht so, daß wir das Maaß unserer Fähigkeit zum Maaße dessen machten, was Christus bringen mußte. Wir finden vielmehr bei Christus, an den wir glauben, die Bestätigung, daß uns nichts Anderes aufgedrungen werden darf, als was wir bei richtiger Logik und moralisirter Phantasie aufnehmen können, und es giebt keine festere Begründung des Glaubens an Christus, als wenn man erkannt

hat, daß Christus kein berechtigtes Verlangen unbefriedigt läßt und keines überschreitet. Christus ist das Brot des Lebens, und wer sich von ihm hat sättigen lassen, wird nur dann nicht nach anderer Nahrung verlangen, wenn er erkannt hat, daß ihm für das religiös-sittliche Verhältniß zur materiellen Welt, mit Einschluß des Menschen, eine reinere und vollere Nahrung nicht zu Theil werden kann. Christus ist das Licht der Welt, und wer sich von ihm hat erleuchten lassen, wird nur dann nicht nach mehr Licht verlangen, wenn er erkannt hat, daß Christus für unser Verhältniß zu Gott wirklich die äußerste Grenze erhellt und aufgedeckt hat, die bei richtigem Denken und gesundem Gemüth nicht überschritten werden darf.

16. Joh. 8, 59. „Ehe Abraham ward, bin ich.“ Zu Joh. 1, 1—7 war zu bemerken, daß Johannes nichts Anderes thut, als was wir nothwendig auch thun müssen, wenn er sagt, daß im Anfang das Wort, das heißt die Macht und Weisheit Gottes, bei Gott und Gott selbst war, daß ohne die Macht und Weisheit Gottes nichts ward, was geworden ist, und daß das Leben, welches in der Macht und Weisheit Gottes lag, das Licht der Menschen war. In diesem „war“ ist enthalten, daß das Wort oder die Macht und Weisheit Gottes schon vorher, das heißt immer, das Leben und das Licht der Menschen war, und daß, weil es in dem Lichte Gottes keinen Wechsel geben kann, Christus kein neues oder anderes Licht, sondern nur den vollen Glanz und die Fülle des Lichtes gebracht hat, das schon vorher erschienen war. Da nun Licht und Leben, Alles was Gott für religiös-sittliche Gotteserkenntniß für den Menschen hatte, vor Abraham, nämlich von Anfang, bei Gott war, und Christus die Fülle dieser Gotteserkenntniß gebracht hat, so konnte der Evangelist sagen, daß Christus war, ehe Abraham geworden ist, ohne daß wir anzu nehmen hätten, Johannes sei in die Fehler der jüdisch-alexandrinischen Philosophie verfallen, die in falscher Metaphysik die Grenzen überschritten hat, die Christus aufhellt und aufdeckt, aber nicht überschreitet. Aus dieser Stelle ist nicht zu entnehmen, daß der Evangelist Christus für das göttliche welt schöpferische Mittelwesen gehalten habe. Wohl aber wird man berechtigt sein, es für keine gute Metaphysik zu halten, wenn in späteren Zeiten, recht augenfällig z. B. in dem Streite zwischen den Kryptikern und Kenotikern, an diese Stelle in Verbindung mit Phil. 2, 7 Behauptungen geknüpft worden sind, die weit über Alles hinausgehen, was Johannes selbst dann gemeint haben könnte, wenn er, was nicht gesche-

hen ist, von der jüdisch-alexandrinischen Philosophie sich hätte beherrschen lassen.

17. Joh. 10, 30. „Ich und der Vater sind eins.“ Auch in dieser Stelle liegt kein Grund zu der Annahme, daß Johannes diese Worte auf das göttliche welt schöpferische Mittelwesen der Philosophie seiner Zeit bezogen habe. Wenn zu Joh. 5, 19 zu bemerken war, daß Christus so oft wiederholt, daß er nichts durch sich selbst, sondern Alles durch Gott thue und sage, und wenn er, wie sich noch zeigen wird, eben so oft gesagt, daß er in dem Vater und der Vater in ihm sei, so sind die Worte: „ich und der Vater sind eins“ geradezu selbstverständlich. Man braucht nicht an Joh. 14, 28 zu erinnern, um gewiß zu sein, daß Christus durch solche Worte nicht zu einem göttlichen Mittelwesen erhoben wird.

18. Joh. 12, 45. „Wer mich siehet, der siehet den, der mich gesandt hat.“ Diese Stelle könnte eine Steigerung der Worte „ich und der Vater sind eins“ zu enthalten scheinen. Wollte man die Worte „wer mich siehet, der siehet den, der mich gesandt hat“ wörtlich verstehen, so könnte man ja wohl meinen, der Evangelist Johannes habe, wenn er an Christus dachte, ein Mittelwesen, das Gott gleich sei, in Gedanken gehabt. Dann allerdings könnte man sich nicht mehr auf Johannes berufen, wenn man sich für berechtigt hält, die Ergebnisse einer logisch gerichteten Phantasie zurückzuweisen. Dann könnte man z. B. auch dem Streite zwischen den Kryptikern und Kenotikern seine Berechtigung nicht weiter absprechen, und welcher von beiden Seiten jeweilig der Sieg zufallen würde, hätte sich danach zu entscheiden, ob die eine oder die andere Seite zur Zeit die geringeren „Absurditäten“ vorbrächte, wie man sich vor 250 Jahren in diesen Streitigkeiten ausgedrückt hat. Glücklicherweise hat Johannes selbst dafür gesorgt, daß dieses Mißverständniß, das gar kein Verständniß wäre, nicht aufkommen kann. Wir finden nämlich etwas weiterhin dieselben Worte mit einem Zusatz, der dies Mißverständniß ausschließt. Joh. 14, 9 heißt es: „So lange Zeit bin ich bei euch gewesen, und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Der mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen. Wie magst du sagen: zeige uns den Vater? Glaubst du nicht, daß ich im Vater und der Vater in mir ist?“ Damit hat Johannes absichtlich und mit ausdrücklichen Worten auf das richtige Verständniß, das ja ohnehin nahe lag, hingewiesen, indem er sagt, daß derjenige Gott sieht, indem er Christus sieht, welcher glaubt, daß Christus in Gott und Gott in Christus war. Das

glaubt aber Jeder, der überhaupt an Christus glaubt, nur mit dem Unterschied, daß Viele sehr mit Unrecht in der Bibel sich nach Stellen umsehen, die ihnen erklären sollen, wie Christus in Gott und wodurch Gott in Christus war.

19. Joh. 14, 23. „Wenn Einer mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. Der mich nicht liebt, hält meine Worte nicht, und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat.“ Diese Stelle bekräftigt das Verständniß, das schon in der vorigen bestätigt war, giebt ihm aber zugleich den Umfang und die Bedeutung, die Christus beabsichtigt hat. Es hieße die Worte aufheben, die Christus nach Johannes und ebenso nach den drei ersten Evangelien gesprochen hat, wenn man sagen wollte, daß Christus irgend etwas für sich allein hätte haben wollen. Nach Joh. 15, 15 hat er den Seinen Alles kund gethan; was er von seinem Vater gehört hat; daß unter dem Worte „Alles“ nur das zu verstehen sei, was Christus zur Mittheilung an die Jünger erhalten habe, steht nicht im Texte und würde den Sinn des Textwortes aufheben. Aber mehr noch, Christus giebt den Jüngern auch die Doya, die Herrlichkeit, die er bei Gott hatte vor Grundlegung der Welt. Nachdem er Joh. 17, 5 gebetet: „und nun verherrliche du mich, o Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte, ehe die Welt war“ sagt er 17, 10: „ich bin in ihnen verherrlicht“, und noch deutlicher 17, 22 „und zwar habe ich ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, daß sie eins seien, so wie wir eins sind; ich in ihnen und du in mir, daß sie zur Einheit vollendet seien, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast, und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast.“ Wollte man nun sagen, die Herrlichkeit Christi müsse unterschieden werden, etwa in die, welche er vor Grundlegung der Welt hatte, in die, welche er nach seinem Hingang gewann, und in die, welche er seinen Jüngern mittheilen konnte, (was ohne Zweifel Weizsäcker nicht beabsichtigt, wenn er Joh. 17, 10 übersezt: ich bin an ihnen verherrlicht, während Luther nach allen Handschriften „in ihnen“ übersezt hat,) so würde das ohne starken Aufwand einer ausschweifenden Metaphysik nicht geschehen können; man würde auch dem alten Streit zwischen Kryptikern und Kenotikern eine Berechtigung aufs Neue zuerkennen, der doch vergessen sein sollte, und der dadurch, daß er in feineren Formen geführt wird, an Wahrheit und innerer Berechtigung nicht

gewinnen kann, weil es in solchem Streite nothwendig allen Vertretern verschiedener Meinungen an der Legitimation zur Sache fehlen muß. Wenn Johannes die Herrlichkeit Christi nicht nach Unterschieden eingetheilt hat, was er offenbar nicht thut, so liegt darin keine Aufforderung an uns, statt seiner diese Eintheilung vorzunehmen. Thun wir es aber, so hat das die sehr bedenkliche Folge, daß dann Niemand verhindert werden kann, auch von Johannes anzunehmen, daß er in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie befangen gewesen sei und Christus nach Art dieser Philosophie für das weltgeschöpferische gottgleiche Mittelwesen gehalten habe. In der Stelle 14, 23 beschäftigt den Evangelisten nicht ein metaphysischer Begriff, wohl aber die Erfahrung, die er selbst gemacht hat und die er seinen Hörern und Lesern eindringlich darstellen will, daß der Geist Gottes dem Geiste des Menschen einwohnen kann, und daß im Bereiche der durch Christus vollendeten Religion ein solches Einwohnen nur dann geschehen kann, wenn Einer durch Christus sich hat bestimmen lassen; deshalb sagt Johannes: wir, nämlich der Vater und ich, werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. Von diesem Einwohnen, diesem In-einander-sein von Geist und Geist, unvermischt und doch ungeschieden, spricht Johannes noch in anderen Stellen, 15, 3. 17, 21. 17, 26. Aber in keiner Stelle hat er den Versuch gemacht, das Wie und Wodurch dieses Vorgangs zu erklären. Er spricht davon wie Einer, der den Vorgang kennt, aber über Grund und Art des Vorgangs deshalb nichts sagen will, weil er gewiß ist, etwas Wahres und Zutreffendes nicht sagen zu können. Und doch hätte Johannes zur Erklärung dieses Vorganges aus der ausschweifenden Philosophie seiner Zeit ungefähr eben so viel entnehmen können, als wir aus irgend einer späteren Philosophie zu entnehmen im Stande sind. Daß er das nicht gethan hat, daß er von der Logosphilosophie, die er wohl gekannt hat, nicht abhängig gewesen ist, wird in der Stelle 14, 23 auch dadurch bewiesen, daß er den Ausdruck Logos, Wort Gottes, ohne Unterschied in der einfachen und mehrfachen Zahl gebraucht, was er auch 8, 47. 12, 47. f. 14, 10. 17, 7 thut, und daß er für „die Worte Gottes“ abwechselnd auch die mehrfache Zahl eines anderen gleichbedeutenden Wortes (ῥήματα) anwendet.

20. Joh. 15, 26. „Wenn der Fürsprecher kommt, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen.“ Nach der jüdisch-alexandrinischen Logosphilosophie war das Wort oder der Logos selbst der

Paraklet, der Fürsprecher des Menschen bei Gott, der bei Gott Flehende, der Vermittler zwischen den Menschen und Gott, der Beistand und Tröster des Menschen. Hätte Johannes dieser Philosophie folgen gewollt, so würde er wohl nicht, wie er es doch gethan hat, zwischen dem Logos und dem Paraklet unterschieden haben. Am deutlichsten liegt diese Unterscheidung in den Worten 16, 7: „wenn ich nicht fortgehe, so wird der Fürsprecher nicht zu euch kommen.“ Wie Johannes diese Worte verstanden hat, hat er nicht gesagt, und darin liegt nicht etwa, daß wir es statt seiner zu sagen hätten. Johannes kann wie jeder Andere fordern, daß man ihn nach dem auslege, was er an anderen Stellen gesagt hat, und wenn das geschieht, kann nicht behauptet werden, es sei die Meinung des Evangelisten gewesen, heiliger, geheiligter Geist hätte nicht zusammen mit Christus oder auch vor Christus auf der Erde sein können. Denn ohne geheiligten Geist hätten die Jünger Christus nicht verstehen und nicht aufnehmen gekonnt, und ohne denselben Geist wäre auch nicht, wie Johannes im Eingang seines Evangelium sagt, das Wort oder die Macht und Weisheit Gottes schon vor Christus das Leben und das Licht der Menschen gewesen. Das ist gewiß, daß Johannes Christus und den heiligen Geist von einander unterscheidet, aber zugleich auch aufs engste mit einander verbindet, wie spätere Stellen noch deutlicher machen; aber eben so gewiß ist, daß er uns über den metaphysischen Grund und die Art der Unterscheidung so wie der Verbindung beider nichts mitgetheilt hat, ohne Zweifel deshalb, weil er das nicht gewollt hat. Er hätte es ja auch nicht gekonnt ohne Anwendung von falscher, ausschweifender Metaphysik, die er wohl in seiner Nähe gefunden aber verschmäht hat. Darin ist uns Johannes ein Vorbild, das nur zu oft nicht beachtet worden ist. Beinahe auf jeder Seite des Neuen Testaments finden wir die Dreiheit der Begriffe: Gott, Christus und heiliger Geist, und auf ihrer Unterscheidung wie auf ihrer Verbindung beruht das ganze Christenthum. Ohne diese Unterscheidung wie Verbindung giebt es kein Christenthum und ohne sie hört das Christenthum auf. Das hat uns Niemand anschaulicher gemacht als Rothe, und doch hat Rothe mit Recht gesagt, von dem christlichen Glauben aus entstehe kein Interesse, einen trinitarischen Gottesbegriff zu bilden, und mit der kirchlichen Trinitätslehre könne, weil jede der drei Hypostasen Person sein solle, entweder nur ein tritheistischer oder gar kein Gedanke verbunden werden. (Theolog. Ethik, 2. Ausg. S. 33—37). Damit hat Rothe bestätigt, daß die Grundlage des

Christenthums, die ebenso in der Unterscheidung wie in der Verbindung von Gott, Christus und heiligem Geist besteht, eine aus phantasievoller Metaphysik geschöpfte Begriffsbildung nicht verträgt, und daß immer einmal eine Zeit eintritt, in welcher die Anwendung solcher Metaphysik zum Schaden gereicht, weil keine Zeitdauer und keine Autorität eine unberechtigte Metaphysik haltbar machen kann. Aus dem Evangelium nach Johannes waren solche Bestimmungen nicht abgeleitet. Johannes sagt zum Begriff von Gott nichts Anderes, als daß Gott Geist, Licht, Leben, Liebe ist; von Christus, daß er das Wort oder die Macht und Weisheit Gottes und der Sohn ist, der allein unausgesetzt von Gott abhängig und durch Gott bestimmt war, und den Seinen Alles gegeben hat, was er von Gott empfangen hatte; von dem heiligen Geist, daß er von Gott ausgeht, und daß er, weil Christus Alles giebt, nichts geben kann, was er nicht von Christus nimmt.

21. Joh. 16, 13. „Wenn aber jener kommen wird, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit geleiten; denn er wird nicht von sich selber reden, sondern was er hört, das wird er reden, und was da kommt, wird er euch verkünden. Der wird mich verherrlichen; denn er wird es von dem Meinigen nehmen und euch verkünden. Alles, was der Vater hat, ist mein; darum habe ich gesagt, daß er es von dem Meinen nimmt, und euch verkünden wird.“ Die oft mißbrauchte Stelle, als ob der Geist der Wahrheit, weil er nach dem Hingang Christi in die ganze Wahrheit leiten werde, auch etwas mittheilen könne, was Christus fremd ist, wird ihre Beschränkung durch andere Stellen, wie Joh. 15, 15, erhalten, nach welchen Christus Alles, was er von dem Vater empfangen, den Seinen verkündet hat. Diese Stellen erhalten aber eine weitere Bedeutung durch die Worte Joh. 16, 15 und 17, 3: „Alles, was der Vater hat, ist mein.“ In diesen Worten liegt offenbar, daß Christus sagt: Alles was der Vater für die Menschen hat (für ihr religiös-sittliches Leben), ist mein. Wenn nämlich Christus sagt: der Vater ist größer als ich (Joh. 14, 28), d. h. also er hat mehr, als ich von ihm empfangen habe; aber doch ist Alles mein, was der Vater hat, und das Alles habe ich den Menschen gegeben: so muß doch folgen, daß Christus alles das von Gott empfangen und uns gegeben hat, was Gott für religiös-sittliches Leben für die Menschen hat. Und gerade hierin besteht der christliche Glaube, der gar nicht da wäre, wenn er nicht hierin bestände. Außerdem bestätigt diese Stelle, daß der hei-

lige Geist, der von Gott ausgeht, nichts durch sich selbst ist und nichts von sich selbst hat, sondern Alles, was er ist und hat, nimmt er von Christus. Es wird also zutreffend und richtig sein, wenn Rothe zwischen heiligem Geist und geheiligtem Geist nicht unterscheidet.

22. Die neueste Zeit hat ein sehr wichtiges theologisches Wert aufzuweisen, welches als ein treffender und sehr erwünschter Beweis dafür gelten kann, daß da, wo von dem Begriffe Gottes die Rede ist, eine wahre und maäßhaltende Metaphysik niemals zu etwas Anderem gelangt, als zu dem, was Johannes in die so unbestimmt gehaltenen Worte gefaßt hat, daß Gott Geist, Licht, Leben, Liebe ist. Die Darstellung der kirchlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung von Ritschl hat sich die Aufgabe gestellt, die Bedeutung der Worte, daß Christus „für uns“ gelebt und gelitten hat, nach allen ihren verschiedenen Beziehungen zuerst kirchengeschichtlich zu untersuchen, und dann nach ihrem wahren Inhalt biblisch zu begründen, und man wird zugestehen müssen, daß diese Aufgabe gelöst ist, nicht allein mit allen jetzt zugänglichen Mitteln der Wissenschaft, sondern, was wichtiger ist, mit Anwendung einer durchaus maäßhaltenden und wahren Metaphysik. Zu den Voraussetzungen, die der Zweck des Buches nöthig machte, gehörte auch die Darlegung des Begriffes von Gott. Ritschl scheint zwar an mehreren Stellen den Namen und die Eigenschaft eines Theosophen von sich ablehnen zu wollen, gewiß mit Recht, wenn er annimmt, daß ein Theosoph ohne angenommene Manier, d. h. also ohne Unselbstständigkeit, nicht zu denken sei, was aber z. B. bei Rothe nicht zutreffen würde; aber gerade bei dieser von ihm vorgenommenen Untersuchung wird er doch den Charakter eines Theosophen nicht wohl ablehnen können und vielleicht auch nicht wollen, wenn man ihm zugesteht, daß er Theosoph durchaus ohne alle angenommene Manier ist. Wenn zwar nicht der Gegenstand, wohl aber der Ausgangspunkt der Untersuchung den Theosophen macht, und dieser Ausgangspunkt nach Rothe darin liegt, daß dem Untersuchenden das Gottesbewußtsein nicht weniger gewiß sei als das Selbstbewußtsein, so wird anzunehmen sein, daß Rothe und Ritschl an dieser Stelle auf gleichem Boden stehen. Das Attribut Gottes, durch welches es allein möglich wird, die Welt von Gott abzuleiten, erkennt Ritschl in der Liebe (Rechtfertigung und Versöhnung III. S. 237). Wir lesen da: „der Apparat des individuellen Lebens und unseres geistigen Austausches setzt in seinem Bestehen den ganzen unermesslichen mechanischen, chemischen, organischen Zusammen-

hang der Welt voraus. Soll also Gott als nothwendig zur Garantie unserer individuellen Moralität und unserer moralischen Gemeinschaft gedacht werden, so muß die Abzweckung der gesammten Welt auf diesen Zweck Gottes anerkannt werden; denn sonst könnte auch unsere Moralität nicht als ein Gegenstand der Fürsorge Gottes begriffen werden. Die gesammte Welt also ist aus dieser Rücksicht, als die Bedingung des moralischen Reiches der geschaffenen Geister, durchaus Schöpfung Gottes zu diesem Zweck" (a. a. O. S. 241). Der Begriff der Liebe, die überhaupt nur von Geist zu Geist als möglich zu denken ist, besteht nach Ritschl darin, daß der Liebende den persönlichen Selbstzweck des Anderen in stetiger Weise sich als Inhalt seines eigenen Selbstzwecks vorseht, und allerdings erscheint diese Begriffsbestimmung umfassender und mehr in gerader Linie das Ziel erreichend als die von Rothe (Theolog. Ethik 2. Ausg. §§. 41, 42). Ritschl sagt weiter: „es ist geschichtliche Thatsache, daß der Gedanke der sittlichen Einheit des menschlichen Geschlechtes eine allgemeine Wirkung erst in der christlichen Idee des Reiches Gottes erreicht hat. Diese Idee der sittlichen Vereinigung des menschlichen Geschlechtes durch das Handeln aus dem Motiv der allgemeinen Nächstenliebe stellt nun eine Einheit der Vielen dar, welche dem Gebiete des durchaus bestimmten, nämlich des guten Willens angehört. Die Vielheit der Geister, welche bei ihrer natürlichen gattungsmäßigen Zusammengehörigkeit doch in der Bethätigung ihrer Willenskraft möglichst uneinig sein können, erreicht in dem gegenseitigen und gemeinschaftlichen Handeln aus Liebe, welches keine Schranke mehr an der Familie, dem Stande und der Volksgenossenschaft findet, eine übernatürliche Einheit, ohne daß die gegebene Vielheit dadurch vernichtet würde. Dabei muß als wesentliches Merkmal hervorgehoben werden, daß das Reich Gottes als der Endzweck in der Welt in seiner Weise eben so über die Welt hinausgreift, wie Gott überweltlich ist. Also weil die Idee des Reiches Gottes die zu ihm verbundenen Menschen in überweltlicher Weise determinirt, d. h. alle natürlichen und partikularen Motive menschlicher Vereinigung sowohl überbietet, als auch ergänzt, so ist diese Einheit des Menschengeschlechtes der Einheit des göttlichen Willens so weit gleichartig, daß darin das Correlat der göttlichen Liebe zu erkennen ist, vorbehaltlich dessen, daß noch eine Ergänzung dazu gefunden wird" (was weiterhin in dem Verufe Christi als der ihm gewordenen Offenbarung Gottes geschieht S. 385 — 422). „Gott also ist die Liebe insofern, als er seinen Selbstzweck setzt in die

Heranbildung des Menschengeschlechtes zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen selbst. Gott liebt das Menschengeschlecht unter dem Gesichtspunkt dieser seiner Bestimmung. Wenn nun auch die Erreichung dieses Zieles die Menschen über die Natürlichkeit erhebt, so liegt doch jene Bestimmung nicht an sich über das Wesen der Menschen hinaus, sondern ist von Gott aus in demselben eingeschlossen. Das aus den Menschen zu bildende Reich Gottes ist also das Correlat des göttlichen Selbstzwecks, und ist der Zweck der Schöpfung und Leitung der Welt" (a. a. O. S. 242). Die noch anzuführende Stelle erinnert lebhaft an Rothe, in derselben Weise, wie zwei Astronomen denselben Stern unabhängig von einander finden können. „Indem Gott als die Liebe in der Beziehung seines Willens auf den concreten Zweck des Reiches Gottes gedacht wird, wird nichts an ihm gedacht, was er vor seiner Selbstbestimmung der Liebe wäre. Entweder wird er so gedacht, oder er wird gar nicht gedacht. Wenn man meint genöthigt zu sein, in der Analogie mit der menschlichen Person Gott erst zu denken als das endlose Wesen, oder als die unbestimmte Person, oder als den ruhenden Charakter, der in sich selbst den Fortschritt zu der Selbstbestimmung als Liebe machen würde, so denkt man eben in jenen Voraussetzungen nicht Gott. In diesem Falle würde man den Willen als werdend denken. Aber man denkt Gott als den Willen der Liebe, indem man die Richtung desselben auf die Hervorbringung des Reiches Gottes setzt, und man denkt Gott überhaupt nicht, wenn man hiervon absieht. Man verbürgt sich zugleich die Ewigkeit Gottes schon darin, daß man genöthigt ist, Gott in dieser Selbstbestimmung der Liebe zu denken, so wie man ihn denkt; da man ihn nicht denken würde, wenn man noch etwas zur Ableitung dieser Bestimmung in ihm voraussetzen wollte" (a. a. O. S. 243). Das Werk Ritschl's hat seinen Gang durch die deutsche Theologie erst begonnen, und es wäre kein gutes Anzeichen, wenn es aus irgend welchem Grunde eine Zeit lang verhindert werden sollte, auf seinem weiteren Gange den Gewinn zu bringen, den es zu bringen bestimmt und geeignet ist. Der Umfang dieses Werkes sollte von seinem Studium nicht abhalten. Es ist mehr als wohl irgend ein anderes im Stande, zur rechten Würdigung der Anselmischen Theorie über Rechtfertigung und Versöhnung anzuleiten, die im zwölften Jahrhundert durch Verdrängung der bis dahin üblichen Theorie große Dienste geleistet hat, jetzt aber eben so wenig haltbar ist, wie zu Anselm's Zeit die durch ihn verdrängte, weil auch

die durch ihn gebräuchlich gewordene Schulmeinung, wie Ritschl unwidersprechlich nachgewiesen hat, auf unrichtiger Schriftauslegung und auf falscher Metaphysik beruht. Die bis auf Anselm († 1109) herrschende Theorie von der dem Teufel eröffneten und wieder entzogenen Aussicht und eben so die Anselmische Theorie waren ja allerdings neue Funde und eigene Gedanken. Was dagegen Ritschl mit Zustimmung unzähliger Anderer aber mit eigenthümlicher Beweisführung an die Stelle dieser Theorie setzt, ist kein neuer Fund, wohl aber die Hervorhebung und neue Beleuchtung der alten Wahrheit von unserer Erlösungsbedürftigkeit und der durch Christus gewonnenen Erlösung, Rechtfertigung und Versöhnung. In seiner Beweisführung hat Ritschl, weit mehr als Schleiermacher thun zu dürfen geglaubt hat, an das Alte Testament angeknüpft, weil der Eindruck, den das Opfer Christi auf die neutestamentlichen Schriftsteller machen mußte, nicht verstanden werden kann ohne vollständige Kenntniß der von ihnen aus dem Judenthum mitgebrachten Vorstellungen über Opfer, zu welcher Kenntniß das Werk Ritschl's die wichtigsten Beiträge gebracht hat.

23. Joh. 11, 25. „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt. Und wer da lebt und glaubet an mich, wird nimmermehr sterben in Ewigkeit.“ Das Wort Christi: „ich bin die Auferstehung und das Leben“ steht nicht höher als das andere Wort Joh. 6, 35: „ich bin das Brot des Lebens,“ sondern beide Worte stehen einander gleich. Zur Probe und zum Wahrzeichen haben beide Worte die Stelle Joh. 7, 16: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat. So Jemand will seinen Willen thun, wird er erkennen, was an der Lehre ist, ob sie von Gott ist, oder ob ich von mir selbst rede;“ wenn man also von diesen Worten spricht, so ist natürlich die Voraussetzung, daß diese Probe gemacht sei. Für Alle, die das Wahrzeichen als zutreffend und deshalb die Probe als bestätigend erkannt haben, ist es außer Zweifel, daß beide Worte zu Christus gehören. Gehören sie aber zu Christus, so gehören sie auch zu einander. Wenn Christus nicht das Brot des Lebens ist, so ist er auch nicht das ewige Leben, mit anderen Worten: wenn das ewige Leben hier nicht anfängt, so fängt es gar nicht an. Daß dies die Meinung des Evangelisten Johannes sei, zeigt er am deutlichsten in den Worten Joh. 5, 25: „Ich sage euch, daß eine Stunde kommt und ist jetzt da, wo die Todten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die sie gehört, werden leben. Denn wie der Vater Leben hat in sich selbst,

so hat er auch dem Sohne verliehen, Leben zu haben in sich selbst.“ Wenn die Stunde jetzt schon da ist, in welcher man der Stimme des Sohnes Gottes gefolgt sein muß, um zu leben, so folgt, daß das künftige Leben nur in sehr engem Zusammenhang mit dem jetzigen und aus dem jetzigen hervorgehend gedacht werden kann. Mit den Worten, daß der Vater dem Sohne verliehen hat, das Leben zu haben in ihm selbst, wird aber keine der vielen Stellen aufgehoben, in welchen Christus sagt, daß er nichts durch sich selbst ist, sondern Alles, was er ist und sagt, von dem Vater nimmt. Weil er nun nach Joh. 15, 15 und anderen Stellen Alles, was ihm der Vater verliehen hat, den Seinen giebt, so muß folgen, daß er auch den Seinen verleiht, das Leben zu haben in ihnen selbst, wenn sie durch ihn sich bestimmen lassen und nach ihm sich vergeistigen. Es wird nichts dagegen einzuwenden sein, daß die Bedingung des künftigen Lebens darin besteht, daß man das Leben habe in sich selbst, obgleich man es durch sich selbst nicht hat. Man hat es nur insofern Christus das „Brot des Lebens“ und eben damit auch „die Auferstehung und das Leben“ ist. Das Wort: „ich bin die Auferstehung und das Leben,“ ist der bestimmende Mittelpunkt des von den drei ersten Evangelien nicht aufgenommenen Berichtes über die Auferweckung des Lazarus, und auch darin tritt dieses Wort unmittelbar neben das andere: „ich bin das Brot des Lebens,“ daß man bei dem einen wie bei dem anderen annehmen darf, daß nicht das Wort durch ein äußerliches Ereigniß, sondern umgekehrt das äußerliche Ereigniß nach dem Worte gebildet worden ist. In dem einen wie in dem anderen Falle kann der Evangelist von seinen Hörern und ersten Lesern ein solches Verständniß erwartet haben. Wie die Worte Geist, Licht, Leben, Liebe in ihrer Anwendung auf Gott in ihrer richtigen Beschränkung klare und deutliche, über diese Beschränkung hinaus aber unbestimmbare Begriffe sind, so ist auch das Wort Auferstehung ein unbestimmbarer Begriff, wie auch die verschiedenen Bestimmungen derer erkennen lassen, die „große Eschatologen“ genannt werden. Daß es schlecht-hin unmöglich ist, eine ahnende Anschauung künftigen Lebens zu gewinnen, hat die wohlthätige Wirkung, daß wir um so bestimmter darauf hingewiesen sind, daß nur im Verhältniß zu der in diesem Leben erlangten Vergeistigung ein künftiges von Gott geordnet sein kann. Die Aufgabe ist, auch den bloßen Wunsch einer deutlicheren Erkenntniß abzuwehren, weil er mit der vollen Hingabe in den Willen Gottes nicht zusammen bestehen kann.

Geschichtliche Einleitung zu den Schmalkaldischen Artikeln ¹⁾).

Von

J. Sander,
Oberschulrath in Oldenburg.

Allgemein in der evangelisch-lutherischen Kirche sind die Schmalkaldischen Artikel als symbolisches Buch, als öffentliches Bekenntniß anerkannt. Sie sind damit de jure der Augsburgerischen Confession und ihrer Apologie, den beiden Katechismen, der Formula Concordiae, wo diese gilt, völlig gleichgestellt. Betrachten wir indeß die factische Sachlage, so ist kein Zweifel, daß die Schmalkaldischen Artikel an wirklichem Einfluß im kirchlichen und theologischen Leben mit jenen andern classischen Glaubenszeugnissen der Reformationszeit sich nicht messen können; ja daß sie im Vergleich mit ihnen wenig beachtet und bekannt sind.

Diese Erscheinung hat auf den ersten Blick um so mehr Auffallendes und Befremdendes, als die Schrift den Namen des großen Reformators selbst an der Spitze trägt. Allein sie zeigt sich bei näherer Erwägung wohl begründet. — Alle anderen Bekenntnisse stehen im engen Zusammenhange mit epochemachenden Wendepunkten der Reformationsgeschichte und haben an sich, abgesehen von der späteren kirchlichen Anerkennung, den Werth bedeutsamer geschichtlicher Urkunden. Von den Schmalkaldischen Artikeln kann man das nicht in gleichem Maaße behaupten. Der Reichstag zu Augsburg, auf welchem es Kaiser und Stände des Deutschen Reiches unternahmen, den religiösen Conflict, der die Nation spaltete, zu verhandeln und wo möglich auszutragen, war ein weltgeschichtliches Ereigniß ersten Ranges und wird weit über die Grenzen der evangelischen Confession wie der Deutschen Nation als solches anerkannt. Unauflöslich sind aber mit ihm Confession und Apologie verbunden, aus welchen man erst ersehen kann, um was es sich dort in Augsburg handelte. — Raum minder bedeut-

¹⁾ Anmerkung der Redaction. Die Abhandlung war schon vor dem Erscheinen von Köstlin's Luther gesetzt; es kann daher nur zur Vergleichung auf die betreffenden Abschnitte dieses Werkes Band II, S. 363 ff. verwiesen werden.

sam für die innere Entwicklung, Klärung und Festigung des reformatorischen Werkes war die kursächsische Visitation der Kirchen und Schulen, das erste lebendigere Symptom des schönen Bundes, welchen die Reformation mit der Sache der Volksbildung einging. Und diesem Bunde entsproß als erste unschätzbar köstliche Frucht der kleine Katechismus mit seinem größeren Begleiter. — Was man endlich auch von dem sog. Eintrachtswerke und der Eintrachtsformel denken, ob man sie als *concordia concors* anerkennen oder für eine *concordia discors* erklären mag, wer könnte verkennen, daß auch die letzte der lutherischen Bekenntnisschriften authentisches Zeugniß von einer tief eingreifenden und weithin nachwirkenden Wendung der Geschichte unserer Kirche giebt! Freilich waren ursprünglich auch die Schmalkaldischen Artikel bestimmt, als öffentliches Zeugniß bei einem denkwürdigen Ereignisse, dem vom Papste nach Mantua berufenen Concil, zu dienen. Es ist aber bekannt, daß dieses in Folge von Streitigkeiten im römischen Lager selbst zwischen geistlicher und weltlicher Macht und, weil es der Papst selbst nicht recht ernst damit meinte, gar nicht zu Stande gekommen ist. So fehlte die Voraussetzung für den öffentlichen Gebrauch der Artikel; sie blieben „schätzbares Material“ und wurden nachher gelegentlich, nicht als öffentliches Document, sondern als persönliches Glaubenszeugniß Luther's herausgegeben.

Wir wollen uns aber auch nicht scheuen, einzugestehen, daß das Zurücktreten der Schmalkaldischen Artikel hinter den andern Symbolen seine innern Gründe in der Beschaffenheit der Schrift selbst hat. In der Augustana ist es Philipp Melancthon gelungen, in objectiv bekennender Weise sich ganz zum Organ des reformatorischen Geistes zu machen. Dort redet durch den Mund des Einzelnen die Gesamtheit, ja die Sache selbst. Den Schmalk. Artikeln dagegen ist die individuelle Eigenthümlichkeit Luther's, sind seine heroici impetus fast in jeder Zeile anzufühlen und es ist nicht zu leugnen, daß ihn die letztern mehr als einmal an die äußerste Grenze des Erlaubten im Streiten und Strafen, wenn nicht darüber hinaus, führen. Die systematische Gründlichkeit der Apologie sichert ihr den Ruhm eines Urbildes und standard-works wissenschaftlicher Schriftforschung und Lehrdarstellung, zu der wir in den Schmalk. Artikeln, wie überhaupt bei Luther, vielleicht genialere Ansätze aber ohne alle gleichmäßige und ausdauernde Verwerthung finden. Daß endlich Luther's Katechismen auf ihrem Gebiete eine ganz andere classische Leistung sind, als jene in ihrem Bereich, darüber braucht kein Wort verloren zu werden.

So haben wir denn offenbar es mit einem Stern zweiter Größe in den Artikeln zu thun. Aber dieser ist darum doch aller Beachtung werth und füllt nicht nur seinen Platz würdig aus, sondern übertrifft beziehungsweise wieder selbst die leitenden Gestirne. Diesen eigenthümlichen Werth der Schmalkaldischen Artikel erblicke ich zunächst darin, daß sie mehr als jene anderen Schriften in Form und Inhalt Luther's persönliche Eigenart ausprägen. Wie unbefangen und ungezügelt sprudelt hier der urkräftige Geist des großen Mannes! Wie derb und wichtig ergießt sich sein Zorn und Spott über die windigen Vorwände, über das ungeistliche Gebahren und Begehren des Papstes und seiner Clerisei! Gut, daß der grobkörnigen Polemik Luther's gegen des Papstes antichristliche Sophistik und Tyrannei die ruhigere, mehr wissenschaftlich gehaltene Abhandlung Melancthon's von des Papstes Primat und Gewalt zur Seite gestellt ist; aber besser, daß wir beide neben einander haben, als wenn wir statt ihrer mit dem abgeblaßten Erzeugniß eines Compromisses uns begnügen müßten. Wie aber auch inhaltlich Luther's Auffassung der Rechtfertigung in ihrer ganzen Ursprünglichkeit und Gewalt gegenüber der bedächtigeren Gedankenbildung des peripatetischen Philippus hier durchbricht; wie hier statt der pädagogischen Gesichtspunkte, welche sonst von dem *praeceptor Germaniae* auch der Reformator Deutschlands mehr und mehr sich aneignete, noch einmal der echt evangelische Begriff der Kirche in jugendlicher Frische und Reinheit seine leitende Stelle einnimmt, darauf wird bei der Besprechung der einzelnen Artikel näher einzugehen sein. Ihr muß naturgemäß auch die nähere Erörterung der Stellung vorbehalten bleiben, welche die Schmalkaldischen Artikel nebst ihrer Anlage Rom und dem Papst gegenüber einnehmen. Doch darf ich hier schon daran erinnern, daß in ihr ein zweites ausgezeichnetes Merkmal unseres Symbols liegt. *Augustana* und *Apologie* sind Rom gegenüber apologetisch gehalten. Sie treten den Beweis an, daß bei den Evangelischen „nichts weder mit Vohre noch mit Ceremonien angenommen sei, das entweder der heil. Schrift oder gemeiner christlicher Kirchen entgegen“ wäre, und daß man nur wirkliche Irthümer und Mißbräuche abzustellen beflissen sei, welche den eignen anerkannten Grundsätzen der Kirche widersprechen. Es wird dort an sich der Bischöfe und des Papstes Gewalt noch gar nicht in Frage gestellt, sondern gebeten und begehret, sie wollten der Gütigkeit sein, ihre Satzungen zu mildern, und nicht mit ihrer Härtigkeit Ursach geben zu Spaltung und Schisma. Die Schmalk. Artikel schlagen dagegen

einen ganz entschieden polemischen Ton an. Auf eine Verständigung mit Rom und dem Episkopat rechnet man nicht mehr; und darin stimmt auch Melancthon ein, wenn er auch in ehrenhafter Gewissenhaftigkeit die heftigen Ausfälle Luther's nicht rückhaltlos unterschreiben will, nach denen es den Anschein gewinnt, als sei principiell jede Verständigung mit der päpstlich verfaßten Kirche, auch wenn ihre Verfassung als geschichtliches Erzeugniß menschlicher Rechtsbildung anerkannt würde, für immer ausgeschlossen. Die Schmalkaldischen Artikel weisen hinsichtlich dieser Frage einen gewaltigen Umschwung des Urtheils in dem Kreise der Deutschen Reformation auf. Sie bezeichnen den Punkt, wo nach demselben das Schisma, welches seit zwei Decennien drohte, wirklich und, soweit man sehen konnte, definitiv eingetreten war. Hatte man bis dahin Papst und Bischöfe, bald mit bittender Rede, bald mit ernstem Vorhalt, gewarnt, es nicht zum Schisma zu treiben, so werden sie nun der Schuld desselben öffentlich geziehen. Das Papstthum, das sich das Ansehen gab, Hort und Halt der kirchlichen Einheit zu sein, wird nun offen hingestellt als der eigentliche Störer derselben, „auf welchen die Merkmale des Antichrists zutreffen.“ — Zwar verzichteten auch so nun die Evangelischen keineswegs darauf, nach wie vor der christlichen Gesellschaftsordnung des Abendlandes gliedlich anzugehören; aber die Hoffnung, daß es ihnen gelingen werde, den gebührenden Platz darin zu behaupten, weist sie nur noch auf den Kaiser und die Reichsverfassung hin, deren kirchliche und gemeinchristliche Mission dem Mittelalter und der daherstammenden Tradition, unter deren natürlichen Einfluß auch die Deutschen Protestanten noch immer lebten, nicht minder feststand, wie die des Papstes.

Doch es wird nach diesen allgemeinen Andeutungen über die Bedeutung der Schmalk. Artikel zunächst, ehe wir einzelne Seiten derselben näher ins Auge fassen, darauf ankommen, in kurzen Zügen die geschichtlichen Bedingungen zu schildern, aus denen sie geboren und aus denen sie darum zu verstehen sind. Denn wie sehr sie uns als der ureigene Ausdruck der Gemüthsart und Ueberzeugung Luther's erscheinen, auch dieses herrschgewaltigen Geistes inneres Leben steht — und zwar eher mehr als weniger wie das anderer Sterblicher — in folgenreicher Wechselwirkung mit den Veränderungen der allgemeinen Welt und Reichslage, welche den Hintergrund für sein handelndes Auftreten bildet. Wie denn auch, schon äußerlich angesehen,

der Anlaß zur Entstehung der Schmalkald. Artikel in einer ganz bestimmten Wendung der Zeitgeschichte gegeben ward. —

Wollen wir uns ein anschauliches Bild der Lage um den Jahreswechsel von 1536 auf 37 machen, so werden wir bis zum Jahre 1530 zurückgreifen müssen. — Trotz Confession und Apologie und vieler Verhandlungen, in welchen Melancthon aus Liebe zum Frieden sogar seinen guten Ruf bei Freund und Feind mancher Nachrede bloßstellte, war der Ausgang des Reichstags, auf welchem am 25. Juni das Bekenntniß verlesen und überreicht war, für die Protestanten unerwünscht, ja bedrohlich. Der am 19. November bekannt gemachte Abschied verlangte bis zum 15. April 1531 von den protestantischen Ständen Erklärung, ob sie von den — wie es hieß — „aus dem Evangelio und heil. Schrift mit gutem Grund widerlegten und abgeleiteten“ Irrthümern abstehen und zu der christkatholischen Verfassung der Dinge zurückkehren wollten. Wo nicht, wurde die Ergreifung strenger Maaßregeln angedeutet. Indeß sollten die „spoliirten“ Klöster und Geistlichen „ohne alle Mittel und zum förderlichsten“ in alle Güter wieder eingesetzt werden. Daneben wollte der Kaiser für die Berufung eines Concils binnen 6 Monaten „an gelegene Malstatt“ wirksam sein. — Zwar überragte bei vielen kathol. Ständen ersten Ranges die Solidarität der landesfürstlichen Interessen gegenüber der Kaisermacht so sehr, daß sie im Stillen erklärten, sie würden keineswegs die Hand zu einem etwaigen Angriff auf die evangelischen Mitsstände bieten, und ohne sie war der Kaiser nicht allzu sehr zu fürchten. Allein die Lage der letztern war doch bei jeder ungünstigern Coniunctur, wie sie bald eintreten konnte, gefährdet genug; auch erschienen bald von Seiten des Reichsfiscals und des Kammergerichtes die ersten Mandate zur Ausführung jenes Restitutionsbefehls wegen der eingezogenen geistlichen Güter; endlich verlautete nachdrücklicher als bisher des Kaisers Absicht, um eine feste Handhabung der kaiserlichen Gewalt auch in seiner Abwesenheit zu sichern, seinen Bruder Ferdinand zum römischen König zu bestellen. — Am Christfest 1530 ward daher nach eingeholten juristischen und theolog. Gutachten ein Schutzbündniß der Unterzeichner der Confession unter Zuziehung der vier zwinglischen oberländischen Städte zu Schmalkalden verabredet und am 29. März 1531 feierlich auf 6 Jahre dasselbst geschlossen. Noch in demselben Jahre fand der Bund Anhalt und Stütze bei Bayern, dem streng römischen, bei Frankreich und Dänemark, — recht bezeichnend für das theils wunderliche, theils

traurige Durcheinander weltlicher und geistlicher Tendenzen in jener Zeit! Bayern war besonders wegen der Eifersucht auf Ferdinands Erhebung den Bündischen zugeneigt. Der Kaiser hätte in dieser Lage schon, an sich wenig gegen die stattliche Macht seiner Gegner unternehmen können; als aber im Frühling 1532 der Sultan Solymann (Suleiman) mit einem ungeheuren Heere gegen Ungarn und Oesterreich aufbrach, bedurfte er noch überdies dringend ihrer Hülfe. So kam durch Kurmainz' und Pfalz' Vermittelung statt der drohenden Unterwerfung der Abtrünnigen ein Friede mit ihnen den 23. Juli 1532 zu Stande. Der Besitzstand wurde den Verbündeten bis zum erhofften Concil zugestanden, auch Einstellung der Proceffe in Glaubenssachen vom Kaiser für jetzt und künftig versprochen. Mit Freuden griffen die bedrohten Stände nach einem Frieden, der ihnen bei der drückenden Unsicherheit, in welcher sie bis dahin lebten, schon Vieles zu bieten schien; nur Philipp von Hessen konnte sich lange nicht zur Annahme entschließen, weil er, klarer sehend auch als Luther in diesem Falle, sowohl den Einschluß auch derer, die künftig zum evangel. Bekenntniß und zum Bunde übertreten würden, als die Ausdehnung jener kaiserlichen Zusage auf alle Proceffe in „Glaubenssachen und, was daraus fleußt und daran hängt,“ vermiste. Es schien vorläufig ihnen genug (den treuen Genossen, Bayern und Frankreich, bereits viel zu viel), daß der Kaiser sich soweit gedemüthigt hatte; dankbar halfen sie ihm, die Türkengefahr glücklich zu beseitigen, was auch ohne schwere Opfer gelang.

Bald genug kamen indeß neue Verwickelungen. Auf den unbestimmten Ausdruck des Friedens fußend, nahm das Kammergericht solche Proceffe, in welchen es sich um eingezogene Güter handelte, bald wieder auf und bedrohte die Evangelischen in und außer dem Bunde, welche ihre solidarischen Interessen auf die Länge unmöglich auseinanderhalten konnten, neuerdings mit Achtsprüchen und Executionen. Wie wenig dagegen die Protestanten geneigt oder gar genöthigt waren, von der Gnade ihrer Gegner zu leben, zeigte die mit raschem Eingreifen ohne großen Widerstand durch Philipp von Hessen erzwungene Wiedereinsetzung des (1519) vertriebenen Herzogs Ulrich von Württemberg in sein von König Ferdinand annectirtes Land, welches damit der protestantischen Sache zufiel, im Mai 1534. Ferdinands Macht war in Böhmen und Ungarn zu beschäftigt, um ihn wirksam gegen diesen empfindlichen Schlag auftreten zu lassen. Er mußte sogar zu Kadan, 29. Juni 1534, die Rückgabe des Landes an

Ulrich — wenn auch in Form eines österreichischen Ackerlehens — anerkennen, wo er überdies mit der Zusage einer aufrichtigeren und wirksamern Niederschlagung der Proceffe beim Kammergericht die Anerkennung seiner römischen Königswürde von den Schmalkaldnern erkaufte. Ja, er ging im Einverständniß mit seinem kaiserlichen Bruder noch weiter entgegen; das Jahr 1535 zeigt uns eine freundliche Annäherung zwischen ihm und den ersten protestantischen Fürsten, von denen Philipp von Hessen in seinem Auftrage die Verstörung des wiedertäuferischen Zion unter Jan Bockhold in Münster übernahm, (Juni 1535) und derselbe Philipp, Ulrich von Württemberg, ja Johann Friedrich von Sachsen selbst ihn im Laufe 1535 in Wien aufsuchten. Grund dieser Annäherung auf Seiten des Hauses Oesterreich war neben dem Emporkommen der reformatorischen Anschauungen in Oesterreich selbst, das sich gerade damals zum höchsten Verdruß der Päpstlichen auch am Hofe geltend machte, die drohende Haltung Franz I. von Frankreich in der Mailändischen Successionsfrage, welche den (nachher 1536—38 ohne großes Blutvergießen, aber doch unglücklich genug geführten) Krieg schon damals unvermeidlich erscheinen ließ. Franz sandte seine Emissäre an alle deutschen Höfe; und wie groß einer feindlichen Haltung des Kaisers und des römischen Königs gegenüber die Versuchung für die Protestanten war, seinen Verheißungen ihr Ohr zu leihen, bewies die Verbindung mit ihm, die schon im Jahre 1531 und später in dem württembergischen Handel von 1534 bestanden hatte. Man zog es daher vor, mildere Saiten aufzuspannen und dieser Gefahr voraus zu begegnen. Nicht nur versprach Ferdinand aufs Neue die Unterdrückung der Rechtshändel gegen die protestantischen Stände; er schaffte auch wirklich in einigen dringenden Sachen — besonders in der Sache Bayerns gegen Augsburg — mit Nachdruck Wandel und dehnte die Wohlthaten des Nürnberger Friedens auf alle Evangelischen aus, indem er bei seiner Bestätigung die Namen der dort ausdrücklich Benannten fortließ. Aus Dankbarkeit wiesen die Schmalkaldischen nun alle französischen Anerbietungen zurück und unterstützten den Kaiser gegen Franz mit gewaffneten Haufen, wobei gelegentlich bemerkt sein mag, daß unter kaiserlichem Banner damals öffentlich ein Kursächsischer evangelischer Feldprediger, Veit Weidener, mit ins Feld zog, der nachher den Feldzug in der Provence beschrieben hat. Zugleich benutzten sie die Gunst der Zeit zur Förderung ihrer Bundessache mit allem Eifer. Auf dem Bundestage, welcher zur Weihnacht 1535 gehalten ward, er-

neuerten die bisherigen Genossen des Bundes ihre Eide auf neue zehn Jahre und gaben einander ausdrücklich das Wort, falls trotz der Zusagen Ferdinands das Kammergericht oder in seinem Auftrage römisch gesinnte Reichsstände mit Acht und Execution gegen Einzelne unter ihnen vorgehen sollten, dem mit allgemeinem kriegerischem Aufgebot zu begegnen. Die bereits nachgesuchte Aufnahme neuer Genossen hatte nun kein Hinderniß mehr; bisher hatten gewichtige Stimmen aus Vorsicht und Gewissenhaftigkeit dem darauf gerichteten Drängen widerstanden, jetzt ward sie mit Freuden beschlossen. Auf dem Tage zu Frankfurt a. M., April 1536, ward der Beschluß feierlich ausgeführt. Die Herzoge von Württemberg und Pommern, der Pfalzgraf Ruprecht von Zweibrücken, die bis dahin zurückgebliebenen Vettern Fürst Wolfgangs von Anhalt, der Graf von Nassau nebst vielen Städten gesellten sich dort dem Bunde zu. Unter den letztern waren von oberländischen Augsburg und Frankfurt, von nördlichen Hamburg und Hannover besonders hervorragend. Mehrere unter ihnen, wie Augsburg und Hannover, waren noch eben von Acht und Verderben bedroht gewesen und griffen um so eifriger nach der Bürgschaft, welche ihnen der mächtige Bund gewährte. Die Macht desselben fand aber auch überdies noch einen mächtigen Rückhalt an Dänemark, welches gerade 1536 nach endlicher Besiegung des tyrannischen Christian II. in die Hand des evangelisch gesinnten Friedrich I. von Schleswig-Holstein überging. Trat dieser auch erst 1538 förmlich in den Bund ein, so versäumte er doch nicht, sofort die Beziehung zu den Schmalkaldischen Kreisen, welche er bereits hatte, zu erneuern und enger zu knüpfen! — So mächtig und ehrfurchtgebietend vor Feind und Freund hatte der Schmalkaldische Bund noch nicht dagestanden, so lange er bestand! Wir können uns nicht wundern, wenn wir seinem Auftreten, seinen öffentlichen Kundgebungen aus dieser Zeit das gesteigerte Kraftgefühl und Selbstbewußtsein überall anmerken!

Wir dürfen auch nicht vergessen noch zweier Umstände aus der damaligen Weltlage zu gedenken, welche dies Selbstvertrauen der deutsch lutherischen Kreise wesentlich, wenn auch mehr mittelbar erhöhen mußten.

Der Zusammenhang der deutschen Reformation mit dem, was eben in jenen Jahren Heinrich VIII. in England begonnen hatte, scheint zwar auf den ersten Blick nur gering zu sein. Wenn er 1521 in seiner *Adsertio VII sacramentorum adv. M. Lutherum* für

den Thomismus gegen die evangelischen Grundideen eingetreten und dafür mit dem Titel des Defensor fidei vom Papste belohnt war, so war es nicht seine Absicht, mit seinem durch den bekannten Ehescheidungsstreit herbeigeführten und durch den 1534 geleisteten Suprematseid der Bischöfe besiegelten Abfall von Rom zugleich der mittelalterlichen Gestalt des Kirchenglaubens untreu zu werden. Leicht läßt sich annehmen, welche persönliche Empfindungen ihm von jenem literarischen Streit mit Luther geblieben waren, wenn man seine despotische Sinnesart bedenkt; die Art, wie er ein späteres entschuldigendes Schreiben Luther's aufgenommen und benutzt hat, legt Zeugniß davon ab. Dennoch war es gar nicht zu vermeiden, daß seine Art und Weise der Reformation nach innen und außen der eigentlichen reformatorischen Bewegung der Geister zu Hülfe kam. Die Solidarität Heinrichs mit den deutschen Fürsten gegenüber dem Papst machte sich doch fühlbar. Zeigte sich doch in England bald, daß die Aufhebung der Klöster und Einziehung des Kirchenguts, soweit es nicht der wirklichen geistlichen Versorgung des Volks diene (1535 und 36), nothwendige Folge der Losagung von Rom war! Drang doch durch den Erzbischof Cranmer und den königlichen Generalvicar Cromwell das evangelische Element bis in die leitenden Hofkreise gerade damals so mächtig empor, daß man (1534—38) unter den Augen des Königs daran arbeitete, dem Volke die Bibel in englischer Sprache zu bieten! Wie wenig Heinrich sich diesen in der Sache liegenden Tendenzen verschloß, beweisen die von ihm 1535 mit den Häuptern des Schmalkaldischen Bundes angeknüpften Verhandlungen, in welchen er auf Bündniß und Lehrvereinigung antrug und Melancthon bei sich zu sehen wünschte, wenn auch seine Eitelkeit ihm vielleicht mit der Hoffnung schmeichelte, nicht sowohl zu jenen hinüberzutreten, als sie für seine Ideen zu gewinnen. Inwiefern auf deutscher Seite ernstere Hoffnungen an seine Annäherung geknüpft wurden, mag hier unerörtert bleiben. Soviel steht über allem Zweifel fest, daß sein Vorgehen in Verbindung mit der Geneigtheit zu engerer Verbindung ein überaus günstiges Moment in der Gestaltung der Europäischen Angelegenheiten für den Kurfürsten Johann Friedrich und Genossen war.

In engerem Zusammenhange mit den Angelegenheiten, welche diese beschäftigten, stand indessen noch das Eintrachtswerk des Martin Bucer, das eben im Jahre 1536 zu einem erwünschten Abschluß gediehen war. Es ist nicht der Ort, auf die Entstehung und Bedeu-

tung, wie auf den spätern traurigen Zusammenbruch dieser schönen Unternehmung des Straßburger Theologen näher einzugehen. Genug, daß sie in diesem Augenblicke zu Aller Befriedigung gelungen zu sein schien. Die Objectivität des Sacramentes, die reale Gegenwart Christi, war von den Oberländern anerkannt; Luther forderte als nothwendiges Merkmal dafür auch die Anerkennung, daß im Sacramente auch die Unwürdigen und Gottlosen den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn empfiengen. Auch das ward ihm noch nachgegeben, daß die Unwürdigen den Leib und das Blut empfiengen, wenn auch nicht eigentlich genössen, daß aber auch die Gottlosen jeder Art, etwa auch Türken und Juden, welche gar nichts davon kennen und halten, darin eingeschlossen werden sollten, bezeichneten jene als zu grob und völlig unannehmbar, weil es danach auf eine völlige materielle Impanation hinauszukommen schien, welche ja auch Luther verwarf. Hierin gab denn Luther nach und bestand nicht auf der Erwähnung der „impij“ in der Concordienschrift. Es ist bekannt, wie herzlich darauf die verhandelnden Theologen sich am 22. Mai 1536 als liebe Brüder in Christo anerkannten, und diese Anerkennung durch wechselweise Predigten am Himmelfahrtstage (25) und am nachfolgenden Sonntag durch gemeinsamen Abendmahlsgeuß besiegelten. In Wittenberg und dem von dort beeinflussten Kreise war man befriedigt und hoffte doch jedenfalls, wenn auch im Süden nicht Alles so klipp und klar abging, um den Beginn des Jahres 1537 noch das Beste. Die Einheit der nord- und süddeutschen Reformation schien auf Grund der einmüthig angenommenen Augsburger Confession glücklich hergestellt zu sein. Wenn unsere Schmalkaldischen Artikel (III, 6) sich streng an die vereinbarte Formel über das Abendmahl halten, so ist dabei nicht zu vergessen, daß eben die Wittenbergische Concordia zugleich eine weit innigere Verständigung der verschiedenen Parteigruppen innerhalb des Bundes bedeutet, welche bis dahin nur zu oft durch das eigene Mißtrauen, das von außen thätig geschürt ward, am festen Zusammenhalten und wirken gehindert wurden. „Gewiß gab die theologische Versöhnung zusammentreffend mit der Erweiterung ihres Bundes — und den erheblichen Verlusten der päpstlichen Partei im nordischen Europa — den Protestanten neue Ausichten auf festes Bestehen und allgemeine Welteinwirkung.“ (Ranke.)

Ganz natürlich beeinflusste das wesentlich ihre Haltung Rom gegenüber, welches jetzt gerade ihnen durch Verufung eines Concils, zu

dem auch sie geladen wurden, noch einmal in unmittelbarer Verhandlung gegenübertrat. Wir werden wohl nicht annehmen können, daß Luther selbst unter anderen Vorbedingungen sich wesentlich anders geäußert haben würde. Aber daß ein so derbes, ungeschminktes Wort aus seiner Feder, in bekannter Tonart gehalten, gerade jetzt als der Ausdruck der allgemeinen Ueberzeugung im Schmalkaldischen Lager öffentlich anerkannt ward, wäre schwerlich geschehen, wenn der Bund nicht dazumal seiner Sache sich so sicher gefühlt hätte.

Wie war es aber mit diesem Concilprojecte des römischen Stuhls gethan? Diese Frage tritt nun an uns heran. — Auch hierin dürfen wir uns beschränken, bis auf das Jahr 1530 und den Augsburger Reichstag zurückzugreifen. Dort hatte, wie bemerkt, Karl V. übernommen, den Zusammentritt eines freien christlichen Conciliums nach belegener Malstatt binnen sechs Monden zu erwirken. Er betrieb denn auch wirklich diese Sache zu Rom mit allem Eifer. Aber Clemens VII. (1523—1534) stellte Bedingungen, von denen er vorauswusste, daß die Protestanten sie nicht annehmen konnten. That er einmal einen Schritt auf dem Wege, so geschah es doch nur zum Schein, wie er denn 1533 den Legaten Peter Paul Vergerius an Ferdinand absandte, der durch leere Versprechungen verhindern mußte, daß in Deutschland ein germanisches Nationalconcil zusammenträte. — Sein Nachfolger Paul III. aus dem Hause Farnese (1534—1549) erklärte sich von Anfang an unter mißbilligendem Rückblick auf seinen Vorgänger entschlossen, das vielbesprochne Concil zu Stande zu bringen. Im Jahr 1535 sandte er seinen Nuntius Vergerius mit Pomp auf die Reise, um mit den deutschen Fürsten, die protestantischen eingeschlossen, wegen des Concils, hauptsächlich auch über den Ort desselben zu verhandeln. Auch nach Wittenberg kam dieser merkwürdige Mann, der später, nachdem sein schwankender Gemüthszustand besonders durch den Anblick jenes unseligen Apostaten Spiera zur Entscheidung gelangt war, ein so entschiedener Anhänger und wirksamer Verfechter der Reformation werden sollte. — Er wurde durch eine überaus gastliche Aufnahme — Wohnung ward ihm im Schlosse des Kurfürsten angewiesen — überrascht. „Es ist wie eine Berührung zwei verschiedener Welten, daß er hier eines Morgens Luthern bei sich sah,“ sagt L. Ranke. „Er wünschte, seinen Herrn von der Persönlichkeit dieses größten aller seiner Gegner berichten zu können. Auch auf Luther machte es Eindruck, daß er einen Abgeordneten der höchsten geistlichen Gewalt —, von der er einen so beträchtlichen Theil der Welt

losgelassen, — nach langer Zeit zum ersten Mal wieder sehen sollte. Er legte seine besten Kleider an, auch das Kleinod, das er bei feierlichen Anlässen um den Hals trug, und ließ sich schmücken. Denn er wollte, sagte er scherzend, jung erscheinen als einer, der auch wohl in Zukunft noch etwas ausrichten könne. Doctor Bugenhagen begleitete ihn. „Da fahren“, sagte Luther, als sie beisammen im Wagen saßen, mit ironischem Selbstgefühl, der „deutsche Papst und Cardinalis Pomeranus.“ Doch gehen wir über die Einzelheiten der Begegnung hinweg, welche mehr durch die malerischen Effecte des äußern Vorganges als durch inneres Gewicht und durch Erfolg und Frucht merkwürdig ist. Obwohl Luther und sein Kurfürst, der auch in Prag und Wien auf jener erwähnten Reise zu König Ferdinand noch mit Bergerio handelte, im Punkt der „Malsstatt“, worunter wohl eine deutsche Stadt von neutralem Charakter zu verstehen ist, sich nachgiebig zeigten, ja Johann Friedrich sich zuletzt ausdrücklich mit Mantua als Ort des Concils zufrieden erklärte, zeigten sich doch die Begriffe von den wesentlichen Merkmalen eines gemeinen, freien, christlichen Concilii allzu verschieden. Auf dem Tage zu Schmalkalden, welcher die Erneuerung und Erweiterung des Bundes beschloß, (21. Dec. 1533) fand ein Schriftstück Melanchthon's Annahme, welches Bedingungen aufstellte, die man in Rom nicht gewillt war zuzugestehen.

Dennoch hielt Paul III. vorläufig noch fest an seiner Idee und nahm, persönlich von Karl V. in Rom (April 1536) ermahnt, im folgenden Jahre einen noch ernstern Anlauf zu ihrer Verwirklichung. In einer päpstlichen Bulle, auf deren gemäßigten Ton außer den Räten des Kaisers auch Männer von der Geistesrichtung des Bergerius Einfluß ausgeübt hatten, wurde wirklich das Concil auf den 23. Mai 1537 nach Mantua ausgeschrieben. Im Herbst des Jahres machte sich ein andrer Nuntius Vater van der Vorst auf, um den deutschen Fürsten das Concil anzukündigen. Allein längst war zu Tage gekommen, daß die auf Bergerio's Empfehlung anfangs beachtete Zurückhaltung erkünstelt und vorgewandt war. Offen und einfach war von Rom aus die Rede von Ausrottung der lutherischen Ketzerei. Mit den theologischen Feinden Luther's ward über die beste und kürzeste Art verhandelt, dessen Ketzereien ohne lange und gefährliche Verhandlungen abzuthun. Als man sich daher in den lutherischen Kreisen die Frage vorlegen mußte, welche Antwort man auf die Einladung geben wollte, konnte man schon nicht mehr zweifelhaft sein. Die Frage war nur, welches die beste Form der Ablehnung wäre.

Anfangs machten die befragten Gelehrten den Vorschlag, nicht unbedingt abzulehnen, aber noch einmal die geforderten Garantien einer unparteiischen Erörterung und schiedsrichterlichen Behandlung zu betonen. Da der Papst nach allen Anzeichen hierauf nicht eingehen werde noch könne, wollte er bleiben, der er war, werde man das Scheitern des Concils so auch formell der andern Seite zuschieben. Denn man nahm nicht mit Unrecht an, daß dem Papst und seinen Anhängern im Herzen nicht allzubiel an dem Zustandekommen des Concils läge. Schleppte sich doch, wie Luther schreibt, schon allzulange der Papst mit dem armen Concilio wie eine Kaze mit den Jungen. Daneben sprach sich aber auch eine strengere Ansicht aus, welche überhaupt von irgend einem Eingehen auf die grobe Felle nichts wissen wollte. Man vereinigte sich in dem Entschlusse einer motivirten Ablehnung, welche um den Ausgang 1536, also lange vor dem Beginn des Bundestages nach allen Anzeichen allgemein festgestanden zu haben scheint.

In dieser Lage geschah es, daß der Kurfürst Johann Friedrich seinen Wittenbergern und namentlich Luther am 11. December 1536 den Auftrag gab, die Artikel aufzusetzen, in welchen man schlechterdings nicht nachgeben konnte und von deren klarer, entschiedener Anerkennung man den Eintritt in erneute Verhandlungen mit dem Widerpart abhängen lassen mußte. Er wünschte für den bevorstehenden Convent zu Schmalkalden auf diese Weise eine geeignete Vorlage zu gewinnen. Luther ging mit Eifer sofort an die Arbeit, welche schon in den letzten Tagen des Jahres vollendet gewesen sein muß. Nachdem er sie nämlich zuvor dem Nicolaus Amsdorf, Johannes Agricola und Georg Spalatinus zur Prüfung vorgelegt und deren ungetheilte Billigung erlangt hatte, konnte er sie schon am 3. Januar 1537 durch Spalatin dem Kurfürsten überreichen lassen. Bei der Uebergabe befürwortete er: „Wir begehren Niemand damit zu verbinden, als wer sich selbst willig dazu verbindet.“ Wie aber der Kurfürst selbst dem Schriftstück seine höchste Anerkennung zollte, so fanden sich bald deren genug, die sie durch ihre Unterschrift als Ausdruck der eignen Ueberzeugung bezeichneten. Schon in Wittenberg und auf der Reise nach Schmalkalden sammelte Spalatin eine Reihe von Unterschriften. Am 15. Februar wurden die Artikel dann gleich bei Eröffnung des Convents zu Schmalkalden vorgelegt und unter Gutheißung der Bundesglieder von den anwesenden Theologen unterzeichnet. Alle gaben ihre Unterschrift; Melanchthon fügte derselben

zum Verdrusse der Fürsten und Gelehrten den bekannten Vorbehalt hinzu, welchen anfangs auch der Hamburger Superintendent Johannes Aepinus (Hoeck) sich aneignete, bis er, von den übrigen Theologen überredet, ihn selbst wieder ausstrich. Der Convent verließ ganz in dem Sinne Luther's, welcher in dem Bekenntniß ausgesprochen war, wenn auch er selbst, von heftigen Steinschmerzen befallen, Schmalkalden bereits am 26. Februar verließ, wie erzählt wird, mit dem Abschiedswunsche: Gott erfülle euch mit dem Haffe des Papstes! Sowohl der Papst hatte seinen Gesandten dorthin abgeordnet, als der Kaiser. Allein die versammelten Stände weigerten sich entschieden, die päpstlichen Einladungsschreiben aus der Hand des Nuntius von der Vorst entgegenzunehmen, während man dem Kaiser durch seinen Vicekanzler und Orator, Dr. Matthias Held, und später durch eine eigne Druckschrift ehrfurchtsvoll die Gründe darlegte, warum man dies Concilium nicht beschicken könnte. Der Kurfürst von Sachsen legte weiterhin der Versammlung den merkwürdigen Plan eines evangelischen Gegenconcils vor, nach welchem in Augsburg oder einer andern passenden Stadt unter bewaffnetem Schutz des Bundes, von Luther und den Theologen oder auch von den Fürsten selbst geladen, was dem Evangelio anhänge, aus allen Nationen sich versammeln sollte. Allein er stieß mit diesem Vorschlag auf unüberwindliche Bedenken seiner Bundesbrüder. Dagegen wurde endlich noch Melanchthon veranlaßt, den bekannten, trefflichen Anhang zu den Schmalkaldischen Artikeln, den *Tractatus de potestate et primatu Papae*, abzufassen. Ohne übrigens dem Inhalte desselben vorzugreifen, sei hier nur so viel erwähnt, daß sich aus ihm ein verbreitetes Mißverständniß über die oben erwähnte Clausel Melanchthon's bei seiner Unterschrift berichtigt. Wenn derselbe dort sagt, daß auch von uns dem Papste, wenn er nur das Evangelium zulasse, nach menschlichem Rechte seine Superiorität über die Bischöfe verstattet werden möge, so ist offenbar nicht seine Meinung, daß auch die Evangelischen unter des Papstes Gewalt *humano jure* zurückkehren sollten. Dies würde sich mit dem Inhalt des *Tractatus* schwerlich reimen. Es ist vielmehr von der Macht, die der Papst noch wirklich im Besiz hatte, und von seiner Autorität über die, „welche unter ihm jetzt sind oder ins künftige sein werden“, gemeint. Zu dieser Schrift des Melanchthon erklärten die Fürsten in dem Bundesabschiede noch ausdrücklich ihre Zustimmung.

Da nun das Concil zu Mantua, wo der Herzog Weiterungen erhob, ebensowenig als zu Vicenza, wohin es der Papst alsdann

berief, ins Leben trat, konnte weder Luther's noch Melanchthon's Schrift zu einem öffentlichen Gebrauch gelangen. Sie blieben auf eine rein literarische Existenz angewiesen; und es erübrigt auch für uns nur noch, über ihre literarischen Erlebnisse einige Nachrichten zu geben. Luther gab erst im Jahre 1538 als persönliches Glaubensbekenntniß — laut Vorrede — die Schmalkaldischen Artikel heraus. Auch eine zweite Ausgabe ist noch von ihm selbst (1543), mit leichten Aenderungen versehen, besorgt worden; nach seinem Tode erschienen sie wiederholt im Buchhandel. Die ursprüngliche Sprache ist die deutsche, wie die beiden noch vorhandenen Handschriften Luther's in Heidelberg und Spalatin's — mit den Unterschriften der Theologen — im Archiv zu Weimar beweisen. Ins Lateinische hat sie zuerst Petrus Generanus übersetzt, ein junger dänischer Theolog, der damals (1541) Luther's Haus- und Tischgenosß war und später nach Holstein berufen ward. Im Concordienbuche findet sich die minder gute Uebersetzung des Nikolaus Selnecker neben dem deutschen Urtexte. — Umgekehrt ist der Tractat von des Papstes Gewalt ursprünglich lateinisch geschrieben. Er ist längere Zeit wenig beachtet und, wie es fast scheint, nicht ohne Einfluß der spätern Gehässigkeiten gegen Melanchthon mehrfach ohne Bezeichnung des Verfassers gedruckt worden. So konnte es kommen, daß er in einer von Veit Dietrich stammenden deutschen Uebersetzung und einer hiernach angefertigten lateinischen Rückübersetzung (wahrscheinlich von Selnecker) ins Concordienbuch Aufnahme fand. Erst später ist die letztere durch den wieder aufgefundenen Urtext ersetzt worden, der sich jetzt überall in den bessern Ausgaben (seit der Rechenbergischen) findet.

Und damit sei's der Einleitung genug! Ist es, wie gesagt, nicht das erste und vornehmste symbolische Kleinod, mit dessen Betrachtung wir uns befassen; es ist gewiß nicht unzeitgemäß in unsern Tagen, zu betrachten, wie sich die Väter gegen Papst und Concilia stellen zu müssen meinten, wo eben des Papstes kirchliche Allgewalt durch ein Concilium zum Feldgeschrei der römischen Kirche erklärt worden ist¹⁾; noch wird es ohne Segen sein, Luther's eigener Rede zu lauschen über die obersten Fragen der evangelischen Kirche in einer Zeit, wo es Mode ist, sich stolz nach Luther's Namen zu nennen, ohne daß man sich redlich um die Erkenntniß seines Geistes und Sinnes bemüht.

¹⁾ Der obige Vortrag wurde in einem kleinen theologischen Kreise bereits im Jahre 1872 gehalten und bald darauf eingesandt. Der Abdruck desselben ist durch äußere Ursachen so lange verzögert worden.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum A. T. Die Genesis, für die dritte Auflage nach A. Knobel neu bearbeitet von A. Dillmann. Leipzig, Hirzel 1875. XVIII und 496 S.

Obwohl noch immer viele Theologen sich den Anschein geben, als könnten sie die strenge Geschichtlichkeit alles dessen, was die Genesis erzählt, gegenüber von den vielfachen Einwendungen, welche die verschiedensten Wissenschaften dagegen erheben, glauben und beweisen, ist es doch, zumeist durch die neueren zuverlässigen Forschungen über das gesammte Alterthum der Menschheit, für die Wissenden und Denkenden im Ganzen klar und gewiß geworden, daß uns dieses Buch nicht Geschichte, sondern Sagen bietet, wie sie im Volk Israel aus allerlei Anfängen heraus sich im Laufe der Jahrhunderte gebildet hatten und fort und fort erzählt wurden. In Sagen kann auch noch geschichtlicher Gehalt stecken, um so mehr, je näher die Zeiten und Personen, von denen sie melden, der Gegenwart der Erzählenden liegen, und Jedermann wird auch die Sagen, wie aller alten Völker, so auch die der Israeliten, gerne auf diesen ihren geschichtlichen Gehalt ansehen, weil uns nun einmal außer dieser Sagen Geschichte keine anderen Mittel mehr zu Gebote stehen, um das Dunkel, das auf der ältesten Entwicklung der Menschheit liegt, einigermaßen zu erhellen. Aber der Hauptwerth der Sagenpoesie der Völker und so auch dieses Volkes liegt gar nicht einmal in den geschichtlichen Elementen, die darin enthalten sein mögen, sondern in den Gedanken, Lehren, Weisungen und Anschauungen, welche in denselben Fleisch und Blut, Leben und Gestalt gewonnen haben. Nirgends deutlicher und schöner spiegelt sich der Geist eines Volkes ab, als in seiner Sagenpoesie, und die Produkte derselben, entstanden in den Zeiten vor dem Schriftgebrauch und vor der Literaturbildung des Volkes, sind zugleich für sein Kindheits- und Jugendalter die wichtigsten Bildungs- und Erziehungsmitel geworden, nach welchen es seine Sitten und die Ziele seines Strebens gestaltete, ja sie sind solche Mittel selbst noch für sein höheres Alter. Auch die Genesis-Erzählungen kann man heutzutage vernünftigerweise unter keinem andern Gesichtspunkt mehr betrachten. Aber nun kommt Alles auf den Geist an, der in diesen Bildungen sich verkörpert hat, und hier liegt auch die spezifische Dignität der biblischen Sagen Geschichte. So mannigfach anziehend und in manchen, zumal formellen Beziehungen voll von bleibendem Werthe die Sagenkreise und Sagen-

gedächte der verschiedenen Völker des Alterthums sein mögen, sie sind doch alle aus der Naturreligion hervorgewachsen und spiegeln die Einbildungen und Wünsche, die Tugenden und Laster, die Ideale des natürlichen und heidnischen Menschen wieder; aus der Geistesreligion, der vollkommen klaren und wahren Erkenntniß Gottes und seiner höheren Anforderungen an den Menschen ist nur die israelitische Sagenpoesie hervorgewachsen, weil nur in Israel diese Offenbarungsreligion Wurzel und Leben hatte. Ihren geistigen Gehalt im Einzelnen richtig herauszufinden und nach seiner innern bleibenden Wahrheit, wie nach seinem Unterschied von dem Gehalt der zunächst entsprechenden heidnischen Mythen und Sagen zu begreifen, kann allein die Aufgabe einer verständigen Erklärung des Sagenbuchs der Israeliten sein, und nur darauf, nicht auf Erzwingung des Glaubens an die strenge Geschichtlichkeit dieser Erzählungen wird auch eine gesunde Apologetik ihr Absehen zu richten haben. Es wird damit nicht behauptet, daß diesen Genesis-Erzählungen gar kein geschichtlicher Werth zukomme, im Gegentheil da der Geist der biblischen Offenbarung auch ein keuscher nüchterner und verständiger Geist ist, der wie dem menschlichen Hochmuth und jeder Selbstverherrlichung, so auch der zügellosen Phantasie eine Schranke setzt und den Wahrheitsfönn pflegt, wird hier auch der geschichtliche Gehalt mancher Erzählungen sich oft genug als treuer denn sonstwo erhalten erweisen; aber all das wird für die einzelnen Stücke, sofern es sich bei diesen wieder sehr verschieden verhalten kann, immer erst im Besondern und durch kritische Untersuchung festzustellen sein. So weit unser religiöser Glaube von geschichtlichen Thatfachen abhängt oder damit verwachsen ist, genügt es zu finden und zu erkennen, daß die großen Umrisse der vorgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit im Allgemeinen nirgend richtiger, weil innerlich wahrer, dargestellt sind als hier, und daß auch von dem Gange der speciellen Vorgeschichte Israels wenigstens die wichtigeren Hauptfachen noch in guter treuer Erinnerung innerhalb der israelitischen Väter sage enthalten sind. Hiermit glaube ich den Standpunkt, von dem aus mein Commentar zur Genesis gearbeitet ist, deutlich genug gemacht zu haben, sowohl gegenüber Delitzsch, Keil u. A., als gegenüber von Knobel, welcher in der Urgeschichte die einzige Wahrheit der biblischen Erzählung im Unterschied von den heidnischen Mythen zu wenig anerkannte, umgekehrt aber in der Vorgeschichte auch dem sagenhaften Charakter derselben zu wenig Rechnung trug, sofern er nach Ausscheidung alles Wunderbaren und Uebernatürlichen alles Uebrige als reine Geschichte festhalten zu können meinte. Und daß ich mit Durchführung dieses Standpunktes einen vielfach gefühlten Bedürfniß entgegengekommen bin, dafür bürgt mir die Zustimmung vieler Männer von sehr verschiedenen theologischen Richtungen, auf deren Urtheil ich einen Werth lege.

Wenn schon hiernach für diese neue Auflage eine stärkere Umarbeitung des Werkes meines Vorgängers geboten war, so auch bezüglich der Compositionsverhältnisse und der Quellenkritik. Bereits durch die Arbeiten Hupfeld's, Nöldeke's, Schrader's u. A. war die Knobel'sche Quellencheidung, die für ihre Zeit ihre guten Verdienst gehabt hatte, in vielen Punkten überholt worden; namentlich ist man bezüglich der der sogenannten Grundschrift zuzureichenden Stücke zu größerer Sicherheit gelangt; aber auch bezüglich des von ihm sogenannten jehovistischen Ergänzers, den er 2 Hauptquellen, das „Rechtbuch und das Kriegsbuch“ benützen ließ, erschienen seine Ansichten in keiner Weise mehr haltbar, wie sie meines Wissens auch von Niemand angenommen waren. Nach meinen Ergebnissen ge-

nügt es, außer der sogenannten Grundschrift (A) 2 Haupterzähler anzunehmen, den von manchen sogenannten jüngeren Elohisten (B) und den gewöhnlich sogenannten Jehovisten (C), man muß aber ihre Bücher unter allen Umständen noch als selbständige Erzählungsbücher ansehen, und von ihnen den Redaktor (R) unterscheiden, welcher diese dreierlei Quellen zu einem Sammelwerk zusammenarbeitete. Den Schlüssel zur Erschließung dieser verschiedenen Quellen bildet neben den sprachlichen Differenzen die Abweichung in einzelnen Angaben zum Theil über dieselben Gegenstände und die Verschiedenheit der theologischen Anschauung und des ganzen schriftstellerischen Zwecks. Während man früher (und zum Theil noch heute) solche Verschiedenheiten der Angaben läugnete oder sie durch allerlei künstliche Mittel und Hypothesen zu beseitigen suchte, führen in Wahrheit gerade sie uns recht in die bunten Abweichungen der mündlichen Ueberlieferungen und in das mannigfaltige Leben der einzelnen Volkstheile hinein. Sie klar und reinlich als Differenzen herzustellen, brauchen wir uns nicht im Mindesten zu scheuen; Vertuschen und Verkleistern kann wie überall, so auch hier, bloß schaden. Wenn die Differenzen scharf erkannt sind, kann auch das Allen Gemeinsame und damit der Kern des sagenhaft Ueberlieferten richtig bestimmt werden. Die Abgrenzung der Stücke des B von denen des C ist eine der schwierigsten Aufgaben der Pentateuchkritik, die bisher noch wenig sicher gelöst ist. Mögbar wird sie erst, wenn man erkennt und zugibt, daß C selbst schon in seinem Werk den B benutzt und theilweise nur die von B gesammelten Stoffe nach neuen Gesichtspunkten bearbeitet hat. Zur Förderung der Lösung dieser Aufgabe glaube ich beigetragen zu haben. Während man Stoffe der Schrift des B gewöhnlich erst von Cap. 20 an annahm, habe ich auf ihn zurückgehende Stücke oder wenigstens Stoffe von Cap. 4 an nachgewiesen, sodann auch in der Jacob- und Josef-Geschichte seine Stücke von denen des C genauer als bisher (zum Theil unter Benutzung neuer Kriterien, wie namentlich des Gebrauchs des Israelnamens durch C und R von Cap. 35 an) geschieden, ebenso aber die charakteristischen Eigenthümlichkeiten des B als eines den mittleren oder nördlichen Stämmen angehörigen Sagenerszählers und des C als eines jüdischen Umarbeiters der alten Sagenstoffe zu prophetisch-didaktischen Zwecken genauer als die Vorgänger erkannt und im Einzelnen nachgewiesen. Endlich meine ich auch die großen Verdienste des R richtiger gewürdigt zu haben, den ich keineswegs für einen bloßen Compiler halten kann, sondern in dem ich einen Mann von tiefster religiöser Erkenntniß und bedeutender künstlerischer Gestaltungsfähigkeit sehe, welcher mit klar bewußtem Zweck, eine Darstellung der Entwicklung der Heilsthätigkeit Gottes unter den Menschen zu geben, das für seinen Zweck brauchbarste aus seinen 3 Hauptvorlagen mit richtigem Takt auswählte und kunstvoll zusammenarbeitete.

Ungenügend war bei Knobel zum Theil die theologische Würdigung des Gedankengehalts der einzelnen Erzählungen und die Nachweisung ihrer Bedeutung im Zusammenhang des Ganzen. Hier habe ich das Meiste neu gestaltet. In der eigentlichen Worterklärung hat zwar Knobel gegenüber von den Eintragungen der dogmatischen („theologischen“) Erklärer eine lobenwerthe Unbefangenheit und guten Takt bewiesen, auch den Sinn der Worte meist richtig bestimmt. Doch waren seine sprachlichen Kenntnisse nicht der Art, um ihn vor zahlreichen Fehlgriffen zu bewahren. Dagegen schien mir die Auseinandersetzung mit abweichenden Erklärungen selbst für ein kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu dürftig und

habe ich in dieser Richtung möglichst noch zu vervollständigen mich bemüht, namentlich auch mir zur Aufgabe gesetzt, die alten Uebersetzungen sowohl für den Text, als auch für die Erklärung durchgehender zu berücksichtigen. Aber auch die archäologischen, geschichtlichen und geographischen Erläuterungen, auf welche Knobel besonderen Fleiß verwandt hatte, erforderten in Folge der vielen neuen Forschungen, welche im Gebiete des Alterthums der orientalischen Völker seitver gemacht wurden, zumeist in Cap. 1—11 bedeutendere Umgestaltung. Ich habe mich bestrebt, den Commentar nach den besten zugänglichen Hülfsmitteln in dieser Beziehung auf die Höhe des jetzigen Standes der Dinge zu erheben. Einzelnes mag mir entgangen sein. Aber so rasch folgen sich heute, namentlich im Gebiet des assyrisch-babylonischen Alterthums, neue Arbeiten, Funde und Entdeckungen, daß ich schon jetzt manche neue Verweisungen nachzutragen, auch Einzelnes zu verbessern habe. Einiges erlaube ich mir hier zu bemerken: zu 2, 12—14, daß Lenormant la langue primitive de la Chaldée, 1875, p. 353 ff. den Namen Tigris und Euphrat aus dem Akkadischen erklären zu können meint; zu Cap. 6 ff, daß G. Smith in seinen Assyrian discoveries 1875, S. 105—222, unter Benützung neuer Funde eine vollständigere Darstellung der Izdubar or flood legends gegeben hat, in welcher nun auch der Name des babylonischen Fluthhelden Kixuthros bei Berosus monumental als Chasis-adra nachgewiesen vorkommt, sowie daß Sayce in Transactions of the Society of Biblical Archeolgy 1, p. 301 den Namen 𐤍𐤁 mit Na, dem akkadischen Aequivalent des Anu, combiniren will, weil a fragment of an old ritual mehr als einmal von the overwhelming flood of Na in the midst of heaven spreche. Ferner die von mir adoptirte Kiepert'sche Deutung von 𐤍𐤁𐤍 Cap. 10 auf Kappadocien erscheint jetzt insofern wieder etwas unsicher, als die älteren assyrischen Inschriften vom Jahre 1100 an abwärts in jenen Gegenden nur Musaja und Tabali (𐤕𐤁𐤍𐤍 und 𐤕𐤁𐤍) erwähnen, dagegen 𐤍𐤁𐤍 für Kappadocien erst auf den Inschriften nach Sargon vorkommt, nachdem die Kimmerier schon südwärts vorgedrungen waren (Berliner Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthum 1875, S. 14 ff.). Sollte das weiterhin sich bestätigen, so müßte die ältere Deutung des 𐤍𐤁𐤍 auf die Kimmerier festgehalten werden. Ueber die Königs- und Völkernamen Gen. 14, 1 ff. ist jetzt ebenfalls auf Lenormant a. a. D., S. 372—79 zu verweisen, wo Elasar nicht mehr als Alu-assur (Stadt des Assur), sondern mit H. Rawlinson und Norris als Larsa erklärt, und Arioch mit Eri-aku, und Gojim p. 361 mit Gutium, dem akkadischen Namen für die zerstreuten semitischen Stämme des nördlichen Mesopotamiens und Assyriens, identificirt wird.

A. Dillmann.

Historische Theologie.

Assyrian Discoveries: an account of Explorations and Discoveries on the Site of Niniveh during 1873 and 1874.
By George Smith. London, Sampson, Low & Co., 1875.

Das vorliegende Buch ist das literarische Resultat zweier Reisen, die sein Verfasser im Laufe der letzten beiden Jahre in die assyrischen Ebenen unternommen hat. Die Entzifferung der chaldäischen Sintfluthversion, welche dem Deutschen

Publicum zuerst in Band XVIII, Jahrgang 1873 dieser Zeitschrift ¹⁾ vorgelegt wurde, hatte vor ca. 4 Jahren die besondere Aufmerksamkeit der Gelehrtenwelt Englands auf den Verfasser gezogen, und das ungemeine Interesse, das namentlich von Seiten der großen politischen Tagesblätter der chaldäischen Fluthsage entgegengebracht wurde, unterschied sich insofern vortheilhaft von der sonstigen auf den Tag berechneten Aufregungsmache, als es, wie zuvor schon in America, den Geldbeutel einer großen Zeitung in den Dienst der Wissenschaft hineinzog. Die Eigenthümer des Daily Telegraph, damals des Gladstone'schen Regierungsblattes, sandten Smith mit nachahmungswerther Munificenz nach Niniveh mit dem ausgesprochenen Zwecke, dort das noch fehlende Stück aus der Sintfluthsage dem Sandgrabe der assyrischen Königspaläste zu entreißen. Der auf den ersten Blick so engbegrenzte Reisezweck wurde in der That erreicht, und am 14. Mai 1873, nachdem die Ausgrabungen an der Stelle des alten Kalah und Niniveh vorgenommen worden waren, befand sich das ebenso winzige wie wichtige Stück Thonziegel, welches zu der fragmentarischen Fluthversion die Ergänzung lieferte, in Smith's Händen. — Soweit der Daily Telegraph theilhaftig war, war damit der Zweck der Expedition erreicht: am 9. Juni trat Smith seinen Rückweg nach London an, freilich zunächst ohne die Schätze, die er dem Tageslichte und der Wissenschaft wiedergewonnen, dieselben waren von den höchst argwöhnischen türkischen Behörden im Zollhause von Alexandretta zurückgehalten worden, und es bedurfte ganz außerordentlicher Anstrengungen des englischen Consuls dieselben Mr. Smith zu sichern.

Die Aufmerksamkeit auf und das Interesse an den neuen Entdeckungen war inzwischen durch das, was gefunden war, nur gesteigert worden, und diesmal um die fragmentarischen assyrischen Schätze des Britischen Museums einigermaßen zu ergänzen, schickte der Vorstand dieser Institution Smith nach Kujunjik zu einer eigenthümlichen Benutzung der Königl. Bibliothek des Sennacherib; am 1. Januar 1874 war der Verfasser bereits wieder in Mosul, und trotz der Belästigungen der türkischen Behörden, deren einsfältige Begehrlichkeit in Folge der in jene Zeit fallenden Schaphhebungen Dr. Schliemann's keine Grenzen kannte, erreichte Smith nach einigen Monaten glücklich mit seiner archäologischen Habe England.

Den Bericht und die belästigenden Abenteuer dieser 2 Reisen enthält der 1. Theil des vorliegenden Buches in frischer Schilderung und unaffecteder Einfachheit. Vorausgeschickt sind ein historischer Excurs über die bisherigen Entzifferungen der Keilinschriften und eine Zusammenstellung der bereits erschienenen wichtigeren Werke über die Cuneiformliteratur (wobei der bescheidene Verfasser die eigenen nicht mit anführt).

Das wissenschaftliche Interesse dagegen knüpft sich ausschließlich an den 2. Theil; derselbe enthält die zahlreichen, neu aufgefundenen Inschriften und ihre Entzifferung, bei einigen nur den Versuch zur letzteren. Voran steht unter diesen auch hier wieder die nun vollständig gegebene Fluthversion aus dem reichen Szdubarlegendentreise; keine der andern Inschriften kann wie dieser Legendencyclus den Anspruch auf gleichallgemeines Interesse erheben. — Szdubar erscheint nun

¹⁾ Für die gegenwärtigen Notizen bleibt auch die dort S. 69 gemachte Anmerkung 1. in Kraft.

als ein Riese, Heros, machtvoller Held, der von dem persischen Golf bis zu den armenischen Bergen das Land sich zusammenerobert hatte. Auf der Höhe seiner Macht in eine gefährvolle und langwierige Krankheit fallend (an welche Dan. 4, 30 und 2 Kön. 5 Anklänge sein mögen), erwartet er Heilung von einem Weisen, Hasisadra, der der eigentliche Held der Fluthsage wird. Den Namen hat Smith jetzt auf dem Ergänzungstafelchen gefunden; unzweifelhaft ist derselbe von Berosus in Xisuthros gräcisirt worden. Izdubar erlangt seine Gesundheit wieder und wirft sich in zahlreiche Kämpfe der heroischsten Art, so mit den Riesen, welche in der Hölle stehen und ihr Haupt in den Himmel stecken, um Aufgang und Untergang der Sonne zu beobachten, und auf S. 203 wird die babylonische Anschauung von Himmel und Hölle gegeben als von 2 Zuständen des Glückes und des Leids und zwar nicht für die Frommen und die Gottlosen, sondern für die Fürsten und Seher einer- und das niedere Volk andererseits; der Ort der Seligen mit seinen verschiedenen Abstufungen heißt Samu, deren oberste „der Himmel des Anu.“ — Die von Rawlinson vertretenen Theorien, daß diese Legenden den Durchgang der Sonne durch den Thierkreis versinnbildlichten — es erscheint allerdings auffällig, daß das 6. Stück von der Liebe und Rache der Ishtar, das 9. von der Reise Izdubars nach dem Wolkenland, die 10. von dem östlichen Meere Anknüpfungen in dem Zodiacus finden, — wird von Smith an dieser Stelle entschieden bekämpft und dabei namentlich Ton gelegt auf die Einfachheit der ganzen Erzählungsart; und in der That, so frappant und geistreich auch Sir Henry's Conjectur ist, sie scheint doch unhaltbar schon des hohen Alters dieses Legenden-cyclus wegen. — Das nächste und weitere Interesse beanspruchen diejenigen Inschriften, welche Hymnen an die verschiedenen Gottheiten, Unterweisungen in den Pflichten der Könige und astronomische Einzelheiten enthalten, während der Historiker sich überrascht finden wird von der Masse neuer Data, die, weil noch vereinzelt, auf die verschiedensten Theile der assyrischen Königs-geschichte Licht werfen. — Eine uralte babylonische Inschrift giebt interessante Aufschlüsse über die Beschaffenheit des Landes und die Verhältnisse seiner Bewohner, und namentlich hat Smith die Aufgabe lösen können, die fragmentarischen Annalen Tiglat-Pilefers, welche für die biblische Chronologie so wichtig sind, in ziemlicher Vollständigkeit zu geben, die endlosen Kämpfe des kriegerischen Königs und seiner Generäle auf allen Seiten seines Reiches werden uns durch die Inschriften mitgetheilt, von einem Zusammenstoße des Babyloniers mit dem Könige Usia von Juda findet sich aber bis jetzt noch nichts; die Inschriften beziehen sich vielmehr noch allein auf zahlreiche Conflicte mit syrischen Herrschern. — Eine andere Inschrift aus der Zeit Assurbanizals beweist eine frühere elamitische Oberhoheit über Babylon für das Jahr 2280 vor Chr. Geh., wozu Gen. 14 zu vergleichen ist; in einer weiteren, die an den Namen eines altbabylonischen Fürsten Sargon sich knüpft, scheinen wir das Vorbild für die liebliche Jugendgeschichte des Moses zu erhalten und eine 3. weist deutlich die großstädtische Bedeutung von Ur, dem Abraham entstammte, für Babylonien nach, der Ort erscheint als Hauptstadt und Residenz eines jener kleineren Distriktsfürsten, die sich in jener Zeit in den ganzen Besitz des nachmaligen mächtigen Babylon theilten. — Aus der Zeit des Sargon (722 — 705) knüpft eine Inschrift (S. 292) an dessen Belagerung von Jerusalem an, welche die hebräischen Schriftsteller mit großer Bestimmtheit ins 14. Jahr des Hiskia verlegen, während dieselbe doch erst in dessen 27. Jahre stattfand; auf

der jüdischen Seite scheint eben eine Verwechslung mit der Assyrischen Eroberungsgefahr unter Sennacherib vorzuliegen. — Endlich versucht Smith durch Inschriften aus Babylon, welche den Aufstand des Arsaces und die Gründung der parthischen Monarchie betreffen, mehrere seit langem schwebende chronologische Fragen zu lösen. —

Hinzugefügt sind diesen assyrischen Denkmälern bilinguale Inschriften in Assyrisch und Phönizisch, diejenige des berühmten Bagdad-Löwen, mehrere sogenannte Hamath-Hieroglyphen und verschiedene Inschriften in cyprischer Sprache.

Bei aller Fülle des gegebenen Materials muß aber immer wieder darauf hingewiesen werden, daß auch nach dieser Publikation unsere Kenntniß von Assyrien und seiner Geschichte eine fragmentarische bleibt, und daß, so werthvoll das Buch für allgemeinere assyriologische Zwecke bleibt, zur Aufklärung einer fortlaufenden assyrischen Geschichteperiode ein durchaus befriedigender Beitrag in demselben nicht geliefert ist. Das aber sagt sich der Verfasser selbst und findet gerade in diesem Mangel den Sporn zu neuen Babylonfahrten. Denn diese noch mangelnde Kenntniß der assyrischen Geschichte und der Keilschriftgrammatik liegt nicht etwa in dem spärlichen Vorhandensein jener Annalen, die im Gegentheil in größter Vollständigkeit existiren, sondern in dem Umstande, daß noch lange nicht die Hälfte derselben entdeckt worden ist, und Smith macht sich zum berehten Anwalt fortgesetzter Ausgrabungen, die, wie er sagt, ohne jegliche Gefahr, mit geringen Ausgaben und — wenigstens in dem noch nicht so wie Assyrien ausgebeuteten Babylon — mit der bestimmtesten Hoffnung auf glänzenden Erfolg unternommen werden sollten. — Einen Beitrag zu der verschiedenseitig angeregten Theorie eines Accadischen (oder Turanischen) Ursprungs aller Civilisation, der Hebräischen, Aegyptischen, Arabischen, Assyrischen, Indischen und Chinesischen, liefert diese neue Publication kaum; Smith selbst beschäftigt sich noch nicht mit der Frage, wohl weil er noch nicht Material genug hat. —

Was die Uebersetzung der Keilschriften anlangt, so loben Sachverständige die Genauigkeit und Richtigkeit derselben, des Verfassers Geschicklichkeit als Entzifferer ist auch auf dem Continente bekannt. Ueber die Grenzen der ihm gegebenen Facta geht er in diesem sehr vorsichtig geschriebenen Buche kaum hinaus; und wenn er eine Gefahr nicht ganz vermeidet, so ist es die einer etwas vortheiligen Anerkennung mythologischer Elemente als historischer, eine Klippe, an der die gegenwärtige assyriologische Forschung mit Ausnahme vielleicht ihres ausgezeichneten Deutschen Vertreters, Schrader (und Lenormants), sich einen Beck zu holen bestimmt zu sein scheint. Indessen soll die oben angeregte Ausstellung durchaus nicht in irgend welcher Allgemeinheit für das vorliegende Buch gelten: Smith baut zumest seine Theorie vorsichtig auf den gefundenen Thatsachen auf und hat uns so in diesem frisch, einfach und anregend geschriebenen Berichte seiner interessanten Entdeckungen zugleich ein Denkmal nicht nur enthusiastischen, sondern auch rastlos-ausdauernden Fleißes gegeben, an welchen in den nächsten Jahren auf dem Gebiete der Assyriologie die höchsten Forderungen gestellt werden müssen, weil ihre Erfüllung von ihm allein zu erwarten ist. —

Dresden.

R. Buddensieg.

Richard Rothe's Vorlesungen über Kirchengeschichte und Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens. Herausgegeben von D. H. Weingarten ord. Professor an der Universität Marburg. Erster Theil. Die katholische oder kirchliche Zeit. Heidelberg, Mohr. 1875, XII und 492 Seiten.

Aus dem Nachlasse Rothe's bringt uns diese Veröffentlichung kirchenhistorische Ausarbeitungen des unvergeßlichen Mannes, welche in dem vorliegenden Bande den Zeitraum „der Besitzergreifung des Christenthums als Kirche von der alten römisch-griechischen Welt bis auf Constantin den Großen 312“ umfassen. Der Titel hätte danach einer genaueren Bezeichnung bedurft, denn der vorliegende Band umfaßt eben nur den ersten Zeitraum dessen, was Rothe mit Nachdruck das katholische oder kirchliche Zeitalter nennt, und dem er das protestantische als das politische oder weltliche gegenüber stellt. Die Hefte Rothe's, welche hier zur Verwerthung kommen, gehören verschiedenen Zeiten an. Es lagen einmal die Vorlesungen über Kirchengeschichte vor, welche Rothe während seines zweiten Heidelberger Aufenthaltes, also seit 1854 wiederholt gehalten hat. Der Herausgeber zeigt, daß das betreffende Heft schon dem ersten Vortrage zu Grunde gelegen, also in den drei Semestern vom Herbst 1854 an entstanden ist und später nur Zusätze erfahren hat. Diese Vorlesungen bilden den zusammenhängenden Hauptkörper der Veröffentlichung. Indessen hat der Herausgeber sich dabei erlaubt, manche Partien kirchenhistorischen Stoffes, welche Rothe nur in engem Anschluß besonders an Gieseler und Hase in sein Colleg aufgenommen, oder bloße Referate, wegzulassen, soweit es der Zusammenhang gestattete. So, um sein Verfahren an einem Beispiele zu zeigen, hat er, wo vom Gnosticismus die Rede ist, zwar die ausführlichen Erörterungen Rothe's über Princip und Wesen des Gnosticismus vollständig mitgetheilt, dagegen die Partie, worin Rothe nur über die verschiedenen Versuche, die gnostischen Systeme in Classen zu bringen, referirt, sowie die Mittheilung der hauptsächlichsten Systeme selbst weggelassen, letztere weil ohne selbstständigen Werth. Aehnlich in ähnlichen Fällen, ein Verfahren, was man nur wird billigen können. Nun lagen aber noch sehr umfangreiche Bearbeitungen unter besondern Gesichtspunkten aus älterer Zeit vor, nämlich aus der für Rothe's Entwicklung entscheidenden Wittenberger Zeit, Bearbeitungen, welche in enger Beziehung stehen zu Rothe's „Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung.“ So namentlich die umfangreichen Vorlesungen über die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens (die 3 ersten Jahrhunderte umfassend). Sie enthalten gewissermaßen das Ganze der damaligen kirchenhistorischen Forschungen Rothe's, wovon ein Theil wieder in einer zweiten mannigfach verbesserten Redaction unter dem Titel: Geschichte der christlichen Kirche als solcher vorliegt. Letztere ist nach den Mittheilungen des Herausgebers gewissermaßen als Manuscript von Rothe's „Anfängen“ zu betrachten, die fast durchweg (abgesehen von einzelnen eingeschobenen Erörterungen und Umbildungen) in wörtlicher Uebereinstimmung mit diesem zweiten Hefte veröffentlicht sind. Wenn nun Rothe in der Vorrede zu den Anfängen darauf hinwies, daß das Material für den zweiten (bekanntlich nie erschienenen) Band vollständig verarbeitet bereit liege und nur auf die Redaction zum Druck warte, so ist dies Material eben in den betreffenden Partien der Geschichte des christlich-

kirchlichen Lebens zu suchen. „Ein großer Theil dieses von Rothe einst verheißenen 2. Bandes erscheint somit in den nachfolgenden Bogen“ (nämlich in den der Darstellung von 1854 eingefügten betreffenden Abschnitten) „namentlich die Ideen zu einer Geschichte der christlichen Theologie in den drei ersten Jahrhunderten und die Untersuchungen über die Ausbildung der kirchlichen Verfassung;“ wobei aber auch Manches aus dem Manuscripte über die Geschichte der christlichen Kirche als solcher — soweit es sich eben nicht deckt mit den Anfängen — herangezogen ist. Dagegen hat sich schon um des Umfangs willen der Herausgeber Beschränkungen auferlegt und keineswegs das Ganze jenes umfassenden Heftes über die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens abdrucken lassen, so namentlich nicht die Geschichte des Cultus („zudem hatte Rothe hier überwiegend aus Bingham geschöpft“). Offenbar genügte in diesem, wie in manchen andern Fällen die Wiedergabe der spätern zusammenfassendern Darstellung im Heidelberger Heft. — Außerdem bot noch eine dritte Bearbeitung aus der letzten Wittenberger Zeit: Geschichte des religiösen Geistes und Lebens (bis zur Reformation) manche werthvolle Beiträge. —

Der Herausgeber hat sich nun das Bedenkliche der Veröffentlichung so weit zurückliegender kirchenhistorischer Arbeiten nicht verhehlt. Wenn in dieser Beziehung schon die Heidelberger Vorlesungen im Wesentlichen auf dem Standpunkte der Forschung vor 20 Jahren stehen, so liegen die Wittenberger noch um ein beträchtliches Theil weiter zurück, was sich auf manchen Punkten empfindlich geltend machen muß. Indessen möchte ich glauben, daß wohl Niemand gerade die älteren Partien, welche offenbar mit ebensoviel Sorgfalt als Geschick vom Herausgeber ausgewählt sind, hinwegwünschen möchte. Handelt es sich doch auch zunächst hier um ein Denkmal für den großen Theologen, zu dessen hervorstehenden Eigenthümlichkeiten es gerade gehört, daß der so großartig sich entfaltende speculative Gedanke in so energischer Weise nach Zusammenschluß und Durchdringung mit der gegenüberstehenden empirisch-historischen Betrachtungsweise hinstrebt, und daß nach beiden Seiten hin religiöse Plerophorie, wie religiöse Feinfühligkeit sich gleich befruchtend erweisen. — Die ältern historischen Arbeiten Rothe's, wie sie uns hier zugänglich gemacht werden, vervollständigen uns das Bild, welches uns die Anfänge geben. Hinsichtlich der spätern Heidelberger Bearbeitung macht wohl der Herausgeber hier und da auf Modificationen in der historischen Anschauung aufmerksam, indessen sehr weit und tiefgreifend sind dieselben jedenfalls nicht, wie denn nicht nur selbstverständlich Rothe's Grundanschauungen hinsichtlich der Kirche und ihrer geschichtlichen Entwicklung im Allgemeinen dieselben geblieben sind, sondern Rothe auch noch in den Heidelberger Vorlesungen seine Ansicht von der Entstehung des Episcopats festgehalten hat, wenn auch in der Begründung derselben manche frühere Instanz aufgegeben oder modificirt ist. Es entspricht ganz der Grundauffassung Rothe's, daß die Geschichte der Verfassungsentwicklung mit ganz besonderer Sorgfalt bis ins Detail hinein behandelt ist. Solche Partien, wie die über die Entstehung der Metropolitan- und Diöcesanverfassung und ihre Entwicklung, über die Einkünfte der Kirche und ihre Verwaltung (182 ff. 350 ff. 323 ff.) haben auch abgesehen von der Durchführung der Grundansichten Rothe's ihren Werth in der sorgfältigen Ausführung oft vernachlässigter Seiten. Reich an feinen und eindringenden Erörterungen sind aber namentlich die Charakteristiken der innern religiös-theologischen Entwicklung und der christlichen Sittlichkeit und sittlichen Lebensansicht; so hebe ich unter andern als bemerkenswerth die Er-

örterungen über die alexandrinische Schule, besonders die über Clemens nach der Seite seiner ethischen Auffassung des Christenthums hervor. Eine Schranke der Auffassung, eine gewisse Einseitigkeit tritt allerdings hier, wie auch anderwärts hervor, zusammenhängend mit der ganzen Art, wie Rothe die Entwicklung der alten Kirche lediglich aus den innern Factoren construirt. Die die Kirche umgebende Welt wird gemeiniglich nur in der antithetischen Beziehung herangezogen, sofern die Kirche sich in ihren gesellschaftlichen Zuständen, wie in ihren religiös-sittlichen Ausprägungen im Gegensatz gegen die Welt entwickelt oder doch nur im Allgemeinen durch ihre Weltlage bestimmt sieht. Daß sie auch sachlich und ganz besonders in dem Maaße, als sie ihr Bewußtsein wissenschaftlich ausprägt, unter den positiven Einfluß allgemeiner Zeitanschauungen und Zeitrechnungen tritt, wird dabei mehr als billig in Schatten gestellt. So kann z. B. der Herausgeber mit Recht es als einen Mangel bezeichnen, daß Rothe Seite 392 ff., wo er die Lehr-entwicklung berührt, welche in der Kirche den Monarchianismus zu überwinden sucht, „die Zusammenhänge der Logos- und Trinitätslehren des 2. und 3. Jahrhunderts mit den Grundvorstellungen antiker Philosophie“ gar nicht hervorhebe, ein Mangel der in der That stehen bleibt, auch wenn wir berücksichtigen, daß Rothe hier nichts weniger als eigentliche Dogmengeschichte geben will. Geht doch Rothe selbst so weit, bei Clemens Alexandr. ausdrücklich eine Uebertragung stoischer Sittenlehre in die christliche hinein rundweg in Abrede zu stellen, obwohl eine augenfällige Aehnlichkeit mancher ethischen Ansichten des Clemens mit denen der Stoa zuzugestehen sei. Auch die so viel Treffendes enthaltenden Erörterungen über den negativen, asketischen Charakter der altchristlichen Sittlichkeit würden doch ein etwas anderes Licht geben, wenn sie in Verbindung gesetzt wären mit allgemeinen auch außerchristlichen Zeitrichtungen. — Wir wünschen übrigens von Herzen die Fortsetzung dieser Publicationen und sind namentlich gespannt auf Rothe's Behandlung der Reformation und der neuern Zeit. Der Druck ist in der letzten Hälfte des vorliegenden Bandes correcter als in der ersten, für welche wir das Druckfehlerverzeichnis ansehnlich vermehren könnten.

Kiel.

W. Möller.

Die Zeugen der Wahrheit. Lebensbilder zum evangelischen Kalender auf alle Tage des Jahres. Herausgegeben von Dr. Ferdinand Piper. Dritter Band: Das Leben der Zeugen von der Mitte des zwölften bis in die zweite Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts. VIII und 816 Seiten. Vierter Band: Das Leben der Zeugen vom sechzehnten bis in die erste Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. XVI und 784 Seiten. Leipzig, Bernhard Tauchnitz. 1874 und 75. 8.

In erfreulicher Raschheit sind auf die zwei ersten, in Band XIX, S. 674 dieser Jahrbücher angezeigten Bände die zwei vorliegenden gefolgt und es liegt jetzt — gerade zum dreihundertjährigen Todesgedächtniß des ersten lutherischen Kirchenhistorikers und Verfassers des *Catalogus testium veritatis* (siehe meine *Secular-Erinnerungen* zum Jahr 1875) das ganze schöne aus dreißigjähriger Arbeit erwachsene Werk in vier stattlichen Bänden abgeschlossen, vor uns — in einer Zeit, wo nach des Herausgebers Vor- und Schlußwort eine neue Gestalt der evangelischen Kirche sich inaugurirt und wo daher das christliche Volk der

Geschichte als Lehrmeisterin für die Aufgaben der Gegenwart mehr als je bedarf. Ebendarum müßte ich denn auch demjenigen, was früher zur Einführung der einzelnen Piper'schen Kalender und Jahrbücher, später zur Empfehlung des Gesamtwertes als einer evangelischen Geschichtsbibel oder einer Kirchengeschichte in Biographien in diesen Jahrbüchern gesagt ist, kaum etwas Neues hinzuzufügen als die Erinnerung, daß gerade diese zwei letzten Bände zum größten Theile diejenigen Abschnitte der Kirchengeschichte behandeln, deren eingehendere Kenntniß für die evangelische Christenheit der Gegenwart das größte und unmittelbarste Interesse bietet — die Geschichte der Reformation und der Kämpfe zwischen Reformation und Gegenreformation. Der dritte Band greift zwar (vermöge der von dem Herausgeber zu Grunde gelegten Periodisirung der Kirchengeschichte, die wir freilich nicht in jeder Beziehung billigen können) noch weit ins Mittelalter zurück, indem er zuerst 34 Lebensbilder aus der zweiten Hälfte des Mittelalters uns vorführt und zwar in einer Reihenfolge, die wir gleichfalls als keine ganz glückliche bezeichnen möchten, da sie weder der Logik noch der Geschichte entspricht, nämlich: 1) Weltliche Stände, 2) Geistliche Stände, 3) Reformatorische Zeugen und Vorläufer der Reformation. Zur ersten Gruppe werden gestellt: Friedrich Barbarossa, Herzogin Hedwig, Landgräfin Elisabeth, Ludwig der Heilige, Herzog Eberhard im Bart, Raimundus Palmaris und Niklaus von der Flue; zu den geistlichen Ständen zählen: Franz von Assisi, Bruder Berthold, Ambrosius von Siena, Thomas von Aquin und Bonaventura, Tauler und Ruysbroek, Raimund Vull und Johannes von Monte Corvino. Aus der Reihe der sog. Vorläufer der Reformation sind aufgenommen: Waldis, Hildegard, Joachim von Floris, Dante, Savonarola, Robert Grossthead, Wiclif, Thorpe, Cobham, Hus, Hieronymus, Gerhard Groot, Florentius, Zerbolt von Zutphen, Thomas von Kempen, Wessel, Staupitz. Nun folgt die fünfte Periode von der Reformation bis ins neunzehnte Jahrhundert, und zwar A) das Reformationszeitalter selbst mit 81 Lebensbildern, die nach den Ländern vertheilt sind, nämlich Deutschland, Schweiz, Italien, westliches Europa: England, Schottland, Frankreich, Spanien, Niederlande und Holland; nördliches Europa: Dänemark, Schweden, Polen; B) von der zweiten Hälfte des 16. bis Mitte des 18. Jahrhunderts (50 Lebensbilder); endlich C) von der Mitte des 18. bis ins 19. Jahrhundert (mit 12 Lebensbildern). Auch hier wieder dient die künstliche Schematisirung nach Zeiten, Ländern, Gruppen zwar zur Darlegung der reichen Mannigfaltigkeit der dargestellten Persönlichkeiten und Geschichtsmomente, aber nicht gerade zu klarer Uebersichtlichkeit und Ordnung: z. B. wenn Nr. 258 zuerst von Luther's Thesen, 259 von Luther selbst, 292 von Luther in Worms, 280 von Luther's Magdalenschen, 260 von Melancthon, 293 von der Augsburger Confession, oder wenn 278 und 279 von Buper und Sturm, 296 ff. von Friedrich III. von der Pfalz, Ursinus und Mevianus, und dann erst 299 ff. von Zwingli und den schweizerischen Reformatoren gehandelt wird. Doch wird dieser Mißstand durch die von dem Herrn Herausgeber mit musterhafter Akribie gegebenen Verweisungen und die drei angehängten Gesamtregister über alle vier Bände — nämlich: 1) Kalendarium, 2) Verzeichniß der Verfasser und ihrer Beiträge, 3) Verzeichniß der Lebensbilder — reichlich aufgewogen.

Soll Referent zum Schluß auch noch einige Wünsche aussprechen für eine gewiß sicher zu hoffende neue Auflage dieser Lebensbilder und Wahrheitszeugen, so wäre es fürs Erste der, daß der ursprüngliche kalendarische Gesichtspunkt, der ja

für die erste Anlage der maassgebende war, für das Gesamtwerk noch mehr als bisher fallen gelassen und dafür noch etliche Namen und Persönlichkeiten, die freilich in einem evangelischen Kalender keinen Raum finden können, darum aber doch zu den kirchlichen und kirchengeschichtlichen Lebensbildern gehören, mit eigenen Biographien bedacht werden möchten: ich denke z. B. an Namen wie Tertullian und Hippolyt, Eusebius und Theodoret aus der alten Kirche, Maximus und Eusthathius aus der griechischen, Agobard und Berengar von Tours, Gerbert und Hildebrand, Abälard und Arnold von Brescia, Heinrich III. und Friedrich II., Marsilius von Padua und Occam aus dem Mittelalter, Laurentius Valla und Marsilius Ficinus, Erasmus und Reuchlin aus der Periode des Humanismus, Andreas Osiander und Schwenkfeld, Glacius und Jakob Andrea aus dem Jahrhundert der Reformation, Angelus Silesius oder Michael Molinos und viele Andere aus der katholischen Kirche, die wir ja nicht zu den evangelischen Kalenderheiligen, aber immerhin zu den Wahrheits- und Lebenszeugen der allgemeinen christlichen Kirche zählen möchten. Doch wir wollen vorerst uns genügen lassen an dem reichen Schatz, der uns geboten wird, und deshalb auch den weiteren Wunsch nur andeuten: ob es nicht möglich wäre, die seiner Zeit in dem evangelischen Kalender mit aufgenommenen neuesten Lebensbilder (Schleiermacher, Reander, Hamann, Steudel) in einem Anhang nachzubringen und daraus, unter Hinzunahme von ein paar Duzend weiteren Namen bis herunter auf die Letztverstorbenen, wie Rothe und Bunsen, Böhe und Hoffmann, Thomasius und Hundeshagen, Merle d'Aubigné und Guizot einen neuen separaten Band von christlichen Lebenszeugen des XIX. Jahrhunderts zu gestalten?

Wenn aber dies nur ein gelegentlicher Wunsch ist, den ich zur Erwägung stellen möchte, so habe ich dagegen noch ein wesentliches Desiderium auf dem Herzen in Bezug auf einzelne Artikel in dem vorliegenden Werke selbst. So trefflich nämlich viele der Lebensbilder sind nach Form und Inhalt, so ist es doch bei historischen Arbeiten unvermeidlich, daß bei der unablässig fortschreitenden Forschung das Eine und Andere veraltet, oder daß doch einzelne Angaben oder Urtheile, die vor 10 oder 20 Jahren richtig gewesen sein mögen, dem jetzigen Stand der Forschung nicht mehr entsprechen. Es ist darum ein zwar sehr schöner, aber nicht sehr praktischer Grundsatz, den die Vorrede Band I, S. X ausspricht, daß die Lebensbilder, deren Verfasser seit ihrem ersten Erscheinen verstorben sind, unberührt bleiben sollen nach der Pietät, die ihrem Andenken gebührt. Wir ehren diese Pietät, sed magis amica veritas. Richtig ist diese Praxis doch nur da, wo es gilt, dem Auctor ein Denkmal zu stiften; nicht aber da, wo doch der Auctor bloß das Organ ist zur Erreichung eines höheren Zweckes, zur Mittheilung geschichtlicher Erkenntniß. Etwas Unrichtiges, ohne Berichtigung wieder abzudrucken, bloß weil es Dieser oder Jener vor Jahren geschrieben, und dadurch zu der in kirchenhistorischen Dingen ohnedies so gangbaren Verbreitung verjährter Irrthümer beizutragen, scheint mir doch für ein kirchenhistorisches Werk, das selbst die Zeugen der Wahrheit verherrlichen will, etwas bedenklich, zumal da meist eine kurze Note genügt hätte, um entweder das Unrichtige richtig zu stellen, oder auf die Quellen besserer Belehrung zu verweisen. Nur beispielsweise will ich Einiges notiren, wie mir's gerade in die Augen fällt: S. 52 wird gesagt, Eberhard habe das Kloster Offenhausen eingehen lassen; er hat vielmehr die Reform 1480 dort durchgeführt; S. 54 ist von einem herzoglichen Investiturrecht die Rede; es soll heißen: Patro

natürlich; S. 65 stimmt die Erzählung von Niklaus von der Flue nicht mit den Ergebnissen neuerer Kritik; ebenso wenig was S. 81 über die Realität der Malzeichen des heil. Franz gesagt ist; S. 84 sind zwar die älteren, aber nicht die neueren Untersuchungen Pfeiffer's, Schmidt's u. A. über Bruder Berthold benützt und daher die unrichtige Notiz über seinen Familiennamen, sein Geburtsjahr u. A. stehen geblieben; S. 99 ist statt Gregor X zu lesen IX (1227—41), und, was über die von Conradin erbetene, vom Papst alsbald gewährte „Gnade“ behauptet ist, unhistorisch; S. 106 hätte das von Neander entworfene Lebensbild des heil. Thomas doch wesentlicher Zusätze bedurft, wenn Thomas nicht wie ein abgeblaster Apologete des 19. Jahrhunderts, sondern als Hauptbegründer und Repräsentant des katholischen Lehr- und Verfassungssystems erscheinen soll; S. 119 steht noch die von ihrem Urheber selbst aufgegebenen Annahme waldensischer Gottesfreunde und S. 120 die Angabe, daß Nikolaus in Frankreich (statt in Wien) als Keger verbrannt sei; S. 123 ist zu lesen Gudula statt Gudilakirche; S. 145 statt Ratbsuk: Ruyuk oder Gajuk; S. 147 Papst Clemens V. hat bekanntlich nie zu Rom die Kirche geleitet; S. 155 Hildegard ist nicht 1098 zu Bockelheim, sondern wahrscheinlich 1104 zu Böckelheim geboren, ihr Buch heißt Scivias, nicht Scivius (S. 158) und zu dem ganzen Artikel siehe jetzt Preger, Geschichte der Mystik Bd. I; ebenso zu Joachim von Floris siehe denselben; S. 284 ff. dürfte die Ullmann'sche Darstellung Goahs doch einiger Restrictionen bedürfen, vgl. Lechler Wiclif; S. 323 im Leben Luther's steht immer noch die falsche Namensklärung Luther = Leuteherr, Rollbrüder = Franziskaner, Wittwe Cotta; S. 328 eine jedenfalls falsche Fassung der Wormser Erklärung Luther's; S. 336 Sigfried von Görz statt von Gorze; S. 341 der württembergische statt: der schwäbische Theolog Brenz; S. 503 lies Frundsberg statt Rundsberg, S. 504 Tübingen statt Böblingen; S. 512 lies Schwarz statt Schlag, Symphorian statt Symphonian; statt Rinel's ist wohl zu lesen Rnieb's u. s. w. Doch diese Desiderata und Corrigenda, die wir hier nur beispieelsweise aus einem Theil in Band III verzeichnen, und die sich aus den übrigen Bänden leicht noch vermehren ließen, hindern uns nicht, des abgeschlossenen Werkes uns zu freuen und es evangelischen Laien wie Theologen wiederholt bestens zu empfehlen.

Göttingen.

Wagenmann.

Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs. Dogmenhistorischer Versuch von Lic. theol. Karl Hackenschmidt. Erster Abschnitt, die neutestamentliche Lehre von der Kirche und die Geschichte des Dogmas bis auf Cyprian enthaltend. Straßburg. Druck und Verlag von R. Schulz & Comp. (Berger-Levrault's Nachfolger). 1874.

Nicht in der Hoffnung neue Aufschlüsse über die Lehre von der Kirche geben zu können, sondern allein vom Bedürfniß der Selbstbelehrung getrieben, hat sich der in Deutschland wohl bekannte elsässische Verfasser, mit der Geschichte des Kirchenbegriffs beschäftigt. Diese Arbeit bietet nun der Lic. Hackenschmidt einem größeren Publikum an und sie verdient es in der That, auch in weiteren Kreisen bekannt zu werden. Die Theologen werden sie freundlich aufnehmen als ein gewissenhaftes und unbefangenes Studium der Quellen. Und die Laien, welche

ihre Aufmerksamkeit den gegenwärtigen Streitfragen zuwenden, werden gerne das in ihrer Sprache geschriebene und in gelungener Ausstattung herausgegebene Werk lesen, welches ihnen gründlichen Aufschluß über die Vergangenheit bieten wird.

In 5 Capiteln führt uns dieses Buch die „Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs“ vor.

Im ersten Capitel wird der neutestamentliche Ausgangspunkt — 1. die Stiftung Jesu, 2. die apostolischen Gemeinden, 3. der paulinische Kirchenbegriff, 4. der johanneische Gemeinschaftsbegriff — eingehend besprochen und, wie folgt, kurz resumirt: „Die apostolische Zeit hat der Nachwelt keine Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes hinterlassen, sondern nur Gemeinden, und deshalb auch kein fertiges Dogma von der Kirche, sondern nur die Elemente eines solchen; — das Eine wie das Andere, die Verwirklichung der Idee der Kirche in der Geschichte wie im System, ist als Problem der Folgezeit aufgegeben. Und wie in der apostolischen Zeit die Gemeindebildung und der Gemeindebegriff sich nach den gegebenen Verhältnissen richten und nach den Personen verschieden sind, so werden sich auch naturgemäß in der weiteren Entwicklung die gegebenen Factoren der Kirche und des Dogmas von der Kirche nach der Zeitlage und den herrschenden Anschauungen immer wieder anders zusammenstellen. Verschiedene Kirchenbegriffe werden sich so mit Recht auf die heilige Schrift berufen können, während derjenige Kirchenbegriff, der von der historisch gewordenen Gestaltung des Reiches Gottes, von den Umständen und von der Mannigfaltigkeit der christlichen Vorstellungsweisen absehend, sich allein nach biblischen Normen richten will, sich schon durch diesen Anspruch als unbiblisch kennzeichnet.“

Das zweite Capitel weist nach bei Clemens und Barnabas, Ignatius, den Apologeten und Hermas die Anbahnung des katholischen Kirchenbegriffs und kommt zu folgendem Resultat: „Nicht das Bedürfnis eines Haltes wider die Häresie oder einer Institution zur Belehrung und zur Erziehung der Christen, nicht dogmatische Reflexion über den Umfang des Versöhnungswerkes, haben zuerst der Christenheit die Idee der Kirche wichtig gemacht. Der Trieb nach rein praktischer Frömmigkeit, welcher sich schon in der apostolischen Zeit geltend gemacht und das Zurücktreten der paulinischen Rechtfertigungslehre veranlaßt hatte, schuf sich in der empirischen Gemeinde, in einem Liebesbund gleichgesinnter Menschen, sein Wirkungsfeld. Damit war die Nothwendigkeit gesetzt, die Gemeinde hierarchisch zu organisiren, denn nur so konnte man ein friedliches Zusammenleben hoffen, und das Bedürfnis gegeben, die Grenzen der Kirche immer weiter zu ziehen, denn meist war die christliche Bruderliebe zugleich Erfüllung der Pflicht der allgemeinen Menschenliebe. Je mehr die Kirche sich ausdehnte, desto nöthiger wurden Ermahnungen wie die, welche Hermas an sie ergehen ließ. Je mehr die Kirche sich centralisirte, desto unempfindlicher mochte sie für solche Ermahnungen werden. Wie aber kam der katholischen Kirche gänzlich und völlig das Bewußtsein abhanden, daß die Kirche nur Kirche ist, wenn sie Zucht übt auf ihre Angehörigen und auf sich selbst, während diejenige Anschauung, für welche die Kirche in der Erscheinung nur als Heilanstalt, als Complex bestimmter Ordnungen und Functionen von Wichtigkeit ist, sich über ihre Zerfahrenheit und Sittenverderbniß viel leichter beruhigt. So ist

denn auch die Idee der Kirchenreformation, welche uns bei Hermaß entgegengetreten ist, wesentlich ein Element des katholischen Kirchenbegriffs."

Das dritte Capitel ist ausschließlich dem Jrenäus und dem Tertullian gewidmet und wird in 7 Abschnitte eingetheilt: 1. Kirche und Häresie, 2. die Entstehung der Theorie von der apostolischen Tradition, 3. die Kirche als Stätte des heil. Geistes und 4. Fortbildung der Lehre von der Tradition bei Tertullian, 5. die Kirche und die regula disciplinae, 6. das Verhältniß von Aemtern und Charismen nach Tertullian, 7. Welt und Kirche.

Das Hauptergebniß bei dieser Untersuchung faßt Verfasser in folgende Sätze zusammen:

"Auch nach den zuletzt besprochenen Schriftstellern ist die Kirche wesentlich ein freier sichtbarer Verein und ein Gut für den Christen, nur in der concreten Gestalt dieser ihrer äußerlichen Erscheinung. Ist die Kirche zunächst und an sich Gemeinschaft, so ist der ihr innewohnende Geist Gemeingeist; jeder erhält mit seinem Zutritt das zum neuen Leben und zum endlichen Heil nöthige Maasß des heil. Geistes, jeder ist fähig von dem in der Kirche frei waltenden Geiste zu einem besondern Werkzeug der Fortentwicklung der Kirche in Dienste genommen zu werden."

Der Doppelgewinn, welcher der als Gemeinsinn aufgefaßten Kirchlichkeit des Christenthums zu verdanken ist, die Stetigkeit der Lehre und die Ordnung des Lebens, ist in secundärer Weise der episcopalen Verfassung der Kirche zuzuschreiben. Es lag nahe, die Fortpflanzung der Lehre und die Aufrechterhaltung der Zucht wie überhaupt das weitere Bestehn der Kirche ausschließlich durch das Episcopat bedingt sein zu lassen. Sodann mußte man den Beamteten für die Ueberlieferung der Doctrin ein besonderes Maasß des Geistes, für die Uebung der Zucht eine übernatürliche Autorität beilegen. Damit war dann eine Ungleichheit unter den Getauften gesetzt, welche dahin führte, daß man die Kirche nicht mehr als ein organisches Zueinandersein, sondern als ein mechanisches Ueber- und Untergeordnetsein ansah, und damit den Kirchenbegriff von dem man ausgegangen war, in sein Gegentheil verkehrte.

Jrenäus und Tertullian blieben auf der ersten Stufe dieses Entwicklungsganges stehen; für jenen ist das Verhältniß des Bischofs zur Glaubensregel noch ein äußerliches; dieser spricht dem Episcopat jede göttliche Mittlerschaft und Gewalt ab. Immerhin repräsentiren sie zuerst in deutlicher Weise die Tendenz des Katholicismus, die Träger der kirchlichen Ordnung zu Mittlern der göttlichen Offenbarung und Gnade zu machen, und in das, wodurch die Erscheinung der Kirche bedingt ist, in ihre gesellschaftliche Verfassung, das Wesen der Kirche selber, Grund und Quelle des Heils zu legen.

Mit dem Anspruch des Menschen, zunächst die Bürger des zerfallenden römischen Staates, in einem sichtbaren Gemeinwesen neuen religiös-sittlichen Lebens zu vereinigen, tritt die Kirche als Weltmacht und mit der Forderung völliger Hingabe an ihre Zwecke als eine für den Staat gefährliche Weltmacht auf. Sie nennt sich, im Hinblick auf ihr Ziel und im Gegensatz zu den häretischen Gemeinschaften die in eigenwilliger Absonderung den universalen Beruf der Kirche bekämpfen — die katholische Kirche.

Soll die Kirche das Christenthum zur Darstellung bringen, so darf si

nichts Christliches außer ihr anerkennen. Daraus folgt nicht bloß die Verwerfung der Häretiker, sondern auch die Maafregel, durch welche die Kirche, um derjenigen Gläubigen willen, die mit ihrer Taufe, also mit ihrem Eintritt in die Kirche, in der Furcht zögerten, sie könnten nach der Taufe in eine Todsünde fallen, den Gefallenen den Wiedereintritt erleichterte. Mit dieser Verordnung ersparte sich die Kirche zugleich eine Erörterung der Frage, ob es außer ihr eine wirksame Buße geben könne.

Ueberhaupt kann die Kirche mit ihrer Tendenz auf möglichst rasche und große Extension nicht mehr dieselbe Rücksicht auf die Thatsächlichkeit der Sinnesänderung der Einzelnen nehmen.

Die eintretende Verweltlichung der Kirche ignoriert Irenäus; Tertulian reagirt gegen sie mit der Forderung, daß die Kirche sich im Leben ihrer Angehörigen als eine heilige, d. h. von der Welt abgesonderte erweise. Er beweist aber zugleich durch die Stellung zu der er getrieben wird, daß sein Postulat mit dem einheitlichen und gedeihlichen Fortbestehn der Kirche, zu der er sich bekennt, nicht vereinbar ist, und seine Einsprache kann nicht verhindern, daß die Katholicität der Kirche sich noch ferner auf Kosten ihrer Christlichkeit entwickle."

Das vierte Capitel, überschrieben Clemens von Alexandrien und Origenes, handelt 1. von dem Interesse der christlichen Gnostiker an der Kirche, 2. von ihrer kritischen Stellung zur Erscheinung der Kirche und beantwortet bloß die zwei Fragen, von welchem Interesse die Kirche für das wissenschaftliche Bestreben der oben genannten Männer ist, und wie dieselben die empirische Kirche beurtheilen.

Wir lassen auch hier wieder, um unserer Recension die ganze Objectivität streng zu wahren, den Verfasser selbst reden:

Was die für die Entwicklung des Kirchenbegriffs tonangebenden Zeitgenossen bewußter oder unbewußter Weise antrieb, kritiklos das Äußere der Kirche zu vergöttlichen, war nicht ein dogmatisches Interesse (das Bedürfnis einer Lehrautorität), sondern ein Muster, nämlich die Idee der Vereinigung aller Völker unter der Herrschaft des christlichen Offenbarungsglaubens. Wo sich auch bei Origenes der Gedanke eines Gottesstaates auf Erden geltend macht, wie das in seiner Schrift gegen Celsus der Fall ist, da schweigt seine Kritik. Was aber, abgesehen vom Zug der Zeit, die freien Grundsätze der Alexandriner für die Folge wirkungslos machte, das war wohl hauptsächlich dies, daß sie sich nicht veranlaßt sahen, die heiligen Schriften, deren Erhabenheit über alle Menschenlehre sie sonst wohl erkannten, förmlich der Tradition entgegenzustellen. Sie waren weniger für die Resultate, desto mehr für die Methode ihrer Schriftforschung von der Kirche abhängig. Damit blieb ihnen nicht nur die Thatsache verborgen, daß dieselben Ursachen, welche eine Depression der in der Kirche herrschenden Sitte herbeiführen, auch zum Verderbniß der in der Kirche geltenden Lehre gereichen müssen. Sie konnten in die Lage kommen, sich bei ihrem geringschätzigen Urtheil über die kirchlichen Behörden, mit denen sie zunächst zu thun hatten und im Fall eines Conflictes mit diesen, nach einer andern äußeren Autorität umzusehen. So schrieb, nach dem Bericht des Eusebius (Hist. eccl. VI. 36), Origenes einen Brief an den römischen Bischof Fabianus zur Vertheidigung seiner Orthodoxie und gab damit das Beispiel jener später sich so sehr häufenden

Affellationen aus der morgenländischen Kirche an den römischen Stuhl, aus welchen schließlich die Suprematie des Nachfolgers Petri über die gesammte christliche Kirche erwachsen sollte."

Endlich führt uns das fünfte und letzte Capitel den Cyprian von Carthago vor und beleuchtet insbesondere folgende Punkte: 1. das Ergebniß der Streitigkeiten über Kirchenzucht und Repertaufe für die Lehre von der Kirche, 2. die Bedeutung des Episcopats, 3. die Einheit der Gesamtkirche. Den besten Einblick in des Verfassers Beurtheilung und Kritik geben uns auch hier seine eigenen Worte:

„Aufs Neue — so schließt der Verfasser — haben wir erkannt, daß, was die Entwicklung des katholischen Kirchenbegriffs bestimmte, nichts Anderes war als die Idee der christlichen Liebe. Also nicht in Folge eines Zurücksinkens der Christenheit in die Gesellichkeit der alttestamentlichen Heilsökonomie, nicht um des heidnischen Bedürfnisses willen, das Göttliche in äußerlicher Repräsentation zu schauen, gestaltete sich die Kirche so wie sie uns in den Briefen und Tractaten des Cyprian vor Augen tritt, sondern so wie sie ist, ist sie eine Frucht derjenigen Stufe der christlichen Frömmigkeit, welche den Schwerpunkt des religiösen Lebens nicht in das persönliche Verhältniß zu Gott und die Verklärung des irdischen durch das göttliche legt, sondern in die Hingabe an Gott und in die Hingabe an die Brüder, und deswegen nicht bloß überhaupt einer Kirche, sondern ausdrücklich einer empirischen Gemeinschaft bedarf, in der sie sich bethätigt und durch die sie getragen wird. Da die Liebe keine Schranken kennt — und in der Gegenwart alles Christliche, in der Hoffnung alles Menschliche umfassen will, so muß diese Kirche zugleich die eine und allgemeine sein. Da jede Willkürgemeinschaft störend ist, so muß die Kirche in Lehre, Cultus und Verfassung in einer Weise geordnet sein, daß sie das ganze Denken und Handeln des Menschen umschließt, und ihre Ordnungen stehen uns dann unantastbar fest, wenn sie zugleich mit dem Christenthum gegeben worden sind: sie muß apostolisch sein.

Nun aber ist die Kirche in ihrer Empirie den Einflüssen der Sünde ausgesetzt, welche sich theils in dem Abfall einzelner Glieder, theils in der Unwürdigkeit kirchlicher Amtsträger, theils endlich in einer die Gesamtheit befechtenden Verderbniß äußern und eine Reaction der bessern Elemente provociren müssen. Um einer derartigen Störung vorzubeugen, beschränkt die Kirche die Forderung, die sie an die Einzelnen stellt, auf die Anerkennung der Kirche und ihrer Ordnungen; sie bekleidet zweitens die Amtsträger mit übernatürlichen Befugnissen und sucht drittens das Ganze der Kirche einer geistlichen Obergewalt unterzuordnen. Auf diese Weise rettet sie die Gemeinschaft, behaftet sich aber zugleich mit einer innern Unwahrheit, an der sie nothwendig zu Grunde gehen muß.

Cyprian hält nun zwar noch fest an der Forderung persönlicher Sinnesänderung von Seiten der Glieder der Kirche, zugleich willigt er aber, in praktischer Würdigung der Lage, in eine bedeutende Abschwächung der hergebrachten Disciplin ein.

Die Bischöfe sind ihm noch um der Gemeindeordnung willen gegeben, aber das Wesen der Kirche kommt für ihn auf so eminente Weise in denselben zur

Darstellung, daß es nahe lag auch das Heilövermittelnde der Kirche auf sie überzutragen.

Die Prädicate, die er dem Nachfolger Petri beilegt, hinderten ihn nicht mit den römischen Bischof in offene Fehde zu treten, konnten aber ohne große Mühe zu Gunsten des römischen Primats gedeutet werden.

Die Kirche besteht ihm nicht ohne das Thun ihrer Angehörigen und doch stellt er sie zuweilen als etwas Fertiges und Vollkommenes dem Thun der Einzelnen gegenüber.

Er erkennt die allgemeine übernatürliche Wirksamkeit des göttlichen Geistes in der Kirche, beschränkt aber dieselbe auf Träume und Visionen und setzt an deren Stelle die allgemeine göttliche Vorsehung. — So berühren sich in Cyprian der alt- und der neukatholische Kirchenbegriff und kommt bei ihm der Zusammenhang beider zur Erscheinung. So wenig wir bis jetzt einen Bruch in der Entwicklung des Kirchenbegriffs haben constatiren können, so wenig werden wir in den nächstfolgenden Gestaltungen des Dogmas einen solchen erkennen, sondern nachher wie vorher nur die einseitige Ausbildung einer im Neuen Testamente begründeten Anschauung. Für die folgende Entwicklung gedenken wir in einem zweiten Abschnitt den Beweis zu führen, vorausgesetzt, daß uns die Kritik das Recht über dergleichen Dinge zu schreiben nicht abspricht."

Mit diesem Versprechen schließt der Verfasser seine interessante, belehrende und wirklich gediegene Arbeit. Gerne nehmen wir davon Notiz und bitten den Lic. theol. Haefenschmidt, so bald wie möglich Wort zu halten.

Auf jene Zeit verschieben wir auch die Kritik des Stoffes selbst. Es war uns augenblicklich nur darum zu thun von diesem Werke, welches unstreitig einer Beachtung würdig ist, eine einfache litterarische Anzeige zu machen.

So möge denn der Verfasser muthig Hand ans Werk legen, die so glücklich begonnene Arbeit glücklich vollenden — die gebührende Anerkennung wird ihm gewiß nicht vorenthalten werden.

Wien, April 1875.

Ph. Alphonse Witz, Pfarrer.

Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians von Lic. theol. Carl L. Leimbach, Pastor extraord. und Lehrer zu Schmalkalden. Gotha, Berthes, 1874, 8. XII, 100 Seiten.

Ob Tertullian lutherisch oder katholisch, zwinglisch oder calvinisch vom heiligen Abendmahl gelehrt habe, daß ist eine Frage, deren Beantwortung, wenn sie überhaupt möglich wäre, doch jedenfalls für einen guten Lutheraner durchaus irrelevant sein müßte, sofern es „unserer theuren lutherischen Kirche“ niemals in den Sinn kommen kann, ihr Verständniß der heiligen Schrift oder der heiligen Stiftungen des Herrn von dem consensus patrum oder gar von der Autorität eines einzelnen Kirchenvaters abhängig zu machen, — wäre er auch der „bedeutendste unter den ältesten lateinischen Vätern“, was übrigens Tertullian nicht ist, da er überhaupt nicht auf den Ehrentitel eines pater ecclesiae Anspruch machen kann. Insofern ist nicht abzusehen, was der Herr Verfasser gegenwärtiger Schrift der lutherischen Kirche durch seine Untersuchung für einen besondern „Dienst erweisen“ (S. IX), oder welches „Feld er den Lutheranern zurückgewinnen“ will (S. 100), gesetzt auch, daß es ihm gelänge, die Identität der tertullianischen

Abendmahlslehre mit der lutherischen zu erweisen. Daß ihm dies nicht gelungen, scheint der Verfasser selbst zu fühlen, indem er darauf hinweist, daß noch ganz andere Prämissen dazu erforderlich wären, um auch nur den negativen Beweis vollständig zu führen, daß Tertullian's Meinung nicht die gewesen sei, welche die Reformirten ihm gern aufdrängen möchten (S. 99). Allein sieht denn der Verfasser nicht, daß jene ganze Frage: ob Tertullian lutherisch oder reformirt gelehrt habe, sich überhaupt nicht beantworten läßt, einfach deswegen, weil sie falsch gestellt ist? Wozu soll es denn dienen, einen Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts heute noch darauf zu inquiren, welchem der verschiedenen Lehrbegriffe des 16. Jahrhunderts er zustimme. Mochte es vielleicht früherhin im Kampf gegen die auf ihr Traditionsprincip pochende römische Kirche von Werth sein, zu zeigen, daß die mittelalterliche Wandlungslehre eine verhältnißmäßig junge, dem ganzen Alterthum fremde sei. Von diesem Gesichtspunkte aus hatte es wohl einen Sinn, wenn im Reformationszeitalter und dann wieder im 17. Jahrhundert die Abendmahlslehre der Väter, namentlich diejenige Tertullian's, zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wurde; und nicht minder waren neuere Gelehrte ganz in ihrem Rechte, wenn sie gegenüber von einem katholisirenden, auf einen angeblichen consensus patrum pochenden Neulutherthum zeigten, daß die specifisch lutherische Abendmahlslehre des 16. Jahrhunderts bei Tertullian so wenig als bei Irenäus sich finde, und wenn Andere daran erinnerten, daß überhaupt confessionelle Befangenheit eine schlechte Brille sei zum Verständniß der dogmengeschichtlichen Entwicklungen der Vergangenheit. Wenn auch in unserem Jahrhundert wieder alle die Confessionen des Abendlandes an dem Streit über die Abendmahlslehre Tertullian's sich theilnahmen (S. 2), wenn die Römischen ihn in dieser Frage für gutkatholisch hielten, die „Symboliker“ übergelüchelt und allzugewiß ihn zu Einem der Ihrigen machen, wenn die Lutheraner mit alleiniger Ausnahme von Kahnis ihn ebenso entschieden für sich in Anspruch nehmen wollten (S. 3): so wird sich der kritische Historiker aus diesem dreifachen Mißverständnis vorläufig den negativen Kanon entnehmen, daß dieses ganze confessionelle Schema auf Tertullian, wie auf die gesammte Patristik und ihre Abendmahlslehre nicht paßt; sondern daß hier wie sonst die Aufgabe ist, jede Zeit und jeden Autor objectiv und voraussetzungslos aus sich selbst, aus seiner eigenthümlichen Sprach- und Denkweise heraus und im Zusammenhang mit der jedesmaligen dogmatischen, ethischen, liturgischen Gesamtanschauung zu begreifen. —

Einen Beitrag zum sprachlichen Verständniß der tertullianischen Abendmahlslehre will nun eben Herr Lic. Feimbach, der schon durch frühere patristische Arbeiten über Commodian, sowie durch eine Abhandlung in Kahnis Zeitschrift sich bekannt gemacht hat, in vorliegender Schrift liefern, die jüngst als lateinische Dissertation zur Erlangung der Licentiatenwürde der theologischen Facultät zu Erlangen vorgelegen hat und auch bereits von Thomasius in seiner kürzlich erschienenen Dogmengeschichte citirt und benutzt worden ist. Ausgehend von der richtigen Bemerkung, daß quilibet verborum suorum optimus interpres, und daß gerade in der ungenügenden Berücksichtigung des tertullianischen Sprachgebrauchs die verschiedene Auffassung seiner Abendmahlslehre ihren Hauptgrund habe, hat er sich mit anerkennenswerther Gründlichkeit der Aufgabe unterzogen, einige der wichtigsten Ausdrücke und Stellen, deren richtiges Verständniß den Schlüssel zu Tertullian's Abendmahlslehre an die Hand giebt, einer genaueren

philologischen Analyse zu unterziehen. Es sind vier Gruppen von Ausdrücken, die berücksichtigt werden: 1) der adv. Marc. I, 14 vorkommende Ausdruck panis quo ipsum corpus suum repraesentat, wo der Verfasser aus 31 Stellen, in denen das Wort repraesentare oder seine Derivate bei Tertullian vorkommen, darzutun sucht, daß Tertullian nicht eine bildliche Darstellung, sondern eine Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahlsbrod bezeichnen wolle; 2) der de c. Chr. 6 vorkommende Ausdruck corpus ejus in pane censetur, woraus deutlich erhellen soll, daß Tertullian kein Symboliker war, wenngleich nicht mit Sicherheit daraus zu erkennen sei, ob er den speciell-römischen oder den lutherischen Abendmahlsbegriff habe; 3) der dritte Theil erörtert aus nicht weniger als 150 Stellen den tertullianischen Gebrauch des Wortes figura, um auch hier wieder die Ansicht zu begründen, daß in den beiden Stellen adv. Marc. III, 19 und IV. 40 Luther's Abendmahlslehre vorliege; 4) endlich wird noch das Wort consecrare besprochen, und diesem für die Stellen de anima 17 und adv. Marc. 10 die Bedeutung vindicirt: „Christus habe sein Blut im Wein auf geheimnißvolle Weise eingeschlossen“. So gewinnt er aus diesen angeblich rein sprachlichen Untersuchungen das Resultat (S. 98): daß „Tertullian, weit entfernt die wahre und reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den Elementen zu leugnen, dieselbe vielmehr für alle die, welche seinen Sprachgebrauch genauer kennen, klar und deutlich behauptet.“ — Nur scheint der Herr Verfasser, trotz all seiner philologischen Gründlichkeit, nicht zu bemerken, welcher colossaler saltus in demonstrando es wäre, aus der Thatfache, daß Tertullian die reale Gegenwart Christi „nicht leugnet“, den Schluß ziehen zu wollen, daß derselbe eine Gegenwart Christi in, sub et cum pane im lutherischen Sinn lehre. Mag man immerhin zugestehen, daß Tertullian ebensowenig als Clemens Al. oder Origenes eine „blos symbolische“ Bedeutung der Abendmahls-elemente statuirt, weil der Begriff des „bloß Symbolischen“ für die patristische Anschauung überhaupt nicht vorhanden ist; mag man auch ferner zugeben, daß der massive Realismus der tertullianischen Weltanschauung und Ausdrucksweise auch in seiner Sacramentslehre sich ausprägt: so ist doch dieser tertullianische Realismus von dem lutherischen so total verschieden, daß auch aus dieser neuesten Behandlung der Abendmahlslehre Tertullians nur das alte Resultat mit erneuter Sicherheit sich ergibt, daß die lutherische Abendmahlslehre ebenso wie die reformirte und neukatholische dem ganzen Alterthume fremd ist, weil es diesem an allen den logischen und dogmatischen Voraussetzungen fehlt, aus denen die mittelalterliche, wie die reformatorische Sacramentslehre erwachsen ist. Wenn also der Herr Verfasser wirklich die Absicht hatte, nicht bloß der Erlanger theologischen Facultät, sondern der theologischen Wissenschaft und der lutherischen Kirche einen Dienst durch seine Schrift zu erzeigen, so hätte dieser Dienst nur darin bestehen können, zu zeigen, daß in der ganzen alten Kirche sich symbolische und reale Fassung der Abendmahlslehre friedlich mit einander vertrugen und daß es weder den Symbolikern noch den Realisten damals eingefallen ist, den andern Theil darum zu verdammen oder ihm die Abendmahls-gemeinschaft aufzukündigen.

Als einen unangenehmen Druckfehler bemerke ich noch S. 57: *ἰσχυρὸν οἱ μεμνημένοι* statt *μεμνημένοι*.

Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am 22. August 449 aus einer syrischen Handschrift vom Jahre 535 übersetzt von Dr. Georg Hoffmann, ordentl. Professor der morgenländischen Sprachen. Festschrift, Herrn Dr. Justus Olshausen zu seinem 50jährigen Doctorjubiläum 29. Mai 1873 gewidmet von der Universität zu Kiel. Kiel, C. F. Mohr 1873, 4. 107 Seiten.

Die sogenannte Räubersynode ist besser als ihr Ruf. Verdankt sie ja doch jenen Schimpfnamen, den sie in der traditionellen Kirchengeschichte führt, zunächst nur der Lasterzunge eines römischen Papstes, der freilich allen Grund hatte, die wenig ehrenvolle Rolle, die seine Legaten dort gespielt, durch ein solches päpstliches Bonmot zu verdecken und zu rächen. Auch sonst wissen wir ja längst, daß die Schaudergeschichten über die dort vorgekommenen tumultarischen Vorgänge zu einem großen Theil auf offenbar unwahren Berichten späterer Schriftsteller beruhen, oder auf den übertreibenden Aussagen von Solchen, die durch jene Schilderungen ihre eigne Charakterlosigkeit zu beschönigen und ihren chamäleonartigen Farbenwechsel (um mit Theodoret zu reden) durch die Behauptung einer auf sie ausgeübten Pression zu entschuldigen suchten. In Wahrheit ist es zu Ephesus zwar immerhin stürmisch genug hergegangen, und insofern war es ein sehr kühnes Wort byzantinischer Diplomatensprache, wenn nachher der Kaiser Theodosius an seinen abendländischen Kollegen Valentinian schrieb, es sei in Ephesus „Alles in aller Freiheit und der Wahrheit gemäß verhandelt“ worden. Allein wie diese Phrase dasselbe besagt, was auch über andere Concilvorgänge nachträglich officiell pflegt versichert zu werden, so sind auch die Vorgänge auf dem ephesinischen Concil selbst nicht wesentlich anders gewesen, als auf vielen Synoden vorher und nachher von Nicenum bis herab aufs Vaticanum, wo von einer momentanen, herrschenden Majorität ihre Parteimeinung durch frommes Geschrei (*δι' εὐσεβείας καὶ ἁγίου*!) sagen die Väter von Chalcedon) oder Einschüchterung der Gegner zum Gehrgesetz erhoben und Allen, die es wagen anders zu lehren oder anders zu denken, das Recht der Existenz abgesprochen wird. Ein Hauptunterschied zwischen den Synoden der alten Kirche und der römischen Papstkirche bleibt dabei immerhin: hinweg mit den Ketzern! man verbrenne sie lebendig! hat man allerdings schon auf der Räubersynode gerufen; wirklich verbrannt aber wurden die Keger doch erst im Mittelalter, und daß Keger mit Feuer verbrannt werden müssen, die weltliche Obrigkeit, die ihre Beihülfe dazu verweigert, selbst dem Bann verfällt, das ist ein Gesetz, das nicht von einer Räubersynode, aber aus der römischen Mördergrube her stammt, wenn es auch jetzt zufällig *temporum ratione habita* nicht mehr pflegt exequirt zu werden.

Die Acten der Räubersynode waren bisher nur theilweise aus den Protokollen der Synode von Chalcedon, wo dieselben vorgelesen wurden, bekannt und in den Conciliensammlungen (z. B. bei Mansi Band VI) abgedruckt; ebendaher wußte man bisher nur von einer einzigen Sitzung, die am 8. August 449 gehalten wurde und vorzugsweise mit der Restitution des Abtes Eutyches und der Verdammung der beiden Bischöfe Flavian von Constantinopel und Eusebius von Doryleum sich befaßte. Nun aber haben sich in dem syrischen Handschriftenschatz des Britischen Museums, woraus die alte Kirchen- und Dogmengeschichte schon

so manche werthvolle Bereicherung und Berichtigung empfangen, eine aus dem Jahre 535 stammende syrische Uebersetzung der ursprünglich griechisch abgefaßten Acten jenes Concils vorgefunden; und während die Herausgabe des syrischen Textes von anderer Hand vorbereitet wird, aber durch unglückliche Umstände verzögert wurde: so hat ein deutscher Gelehrter, mein verehrter früherer Göttinger, jetzt Kieler College Dr. Hoffmann, mit ebensoviel Gründlichkeit als Sachkenntniß sich der Aufgabe unterzogen, jene freilich mehrfach lückenhaften syrischen Protokolle in möglichst wörtlicher deutscher Uebersetzung einer größeren Zahl von Gelehrten zugänglich zu machen und zugleich durch Vergleichung griechischer Texte und durch eine reiche Fülle gelehrter Anmerkungen das Verständniß und die kirchenhistorische Verwerthung der mitgetheilten Actenstücke zu erleichtern. Diese beziehen sich sämmtlich (mit Ausnahme der 3 einleitenden kaiserlichen Schreiben und eines aus einem andern Manuscript stammenden Nachtrages zu der ersten Sitzung S. 81 ff.) auf zwei spätere, am Sonnabend den 20. August und am Montag den 22. August 449 gehaltene Sitzungen der Synode, von denen die erstere lediglich die Vorladung der aus der Sitzung weggebliebenen römischen Legaten, sowie des Patriarchen Domnus von Antiochien, scheint beschlossen zu haben, die zweite und letzte aber mit der Absetzung der Bischöfe Ibas (oder wie er hier heißt Giba) von Odesa, Daniel von Harran, Srenäus von Tyrus, Akylinos von Byblos, Theodoret von Kyros, Domnus von Antiochia, sowie mit Verhandlungen über einen Bischof Sophronius von Tella und mit Wiederaufnahme einiger von Flavian abgesetzter Kleriker sich beschäftigt. Den Beschluß bilden das kaiserliche Bestätigungsdict des Theodosius, wodurch die Subscription der ephesinischen Beschlüsse durch sämmtliche Patriarchen, Metropolitane und Bischöfe des Reiches, sowie die Verbrennung aller früher oder jetzt gegen die Orthodorie geschriebenen Bücher angeordnet wird, sowie das in Vollziehung dieses kaiserlichen Edicts von dem Patriarchen Dioskorus (Dioscur) von Alexandrien erlassene Rundschreiben, worin die Glaubenssätze der beiden heiligen ephesinischen Synoden von 431 und 449, wie die der 318 Väter von Nicäa für rechtgläubig und auf ewige Zeiten gültig erklärt und sämmtliche Bischöfe zu genauester Beobachtung verpflichtet werden (S. 73). Zwei Jahre später wurden dieselben ewiggültigen Beschlüsse theilweise von denselben Bischöfen cassirt und anathematisirt, die durch ihr Geschrei oder ihr Schweigen in Ephesus zu ihrem Zustandekommen mitgewirkt, oder durch ihre Unterschrift dieselben approbirt hatten. Und doch lag in der alexandrinischen Christologie, die zu Ephesus sanctionirt war, wenigstens eine klare und consequente christologische Anschauung vor; die Formel des römischen Leo dagegen und das Dogma von Chalcedon war ein kirchen-politischer Compromiß zwischen zwei unvereinbaren Vorstellungsreihen, der antiochenischen und alexandrinischen. Zum Verständniß der Genesis und des Werthes der chalcedonensischen Formel liefern diese ephesinischen Acten einen wichtigen Beitrag.

Göttingen.

Wagenmann.

Studien über die Heshchasten des vierzehnten Jahrhunderts von Dr. F. J. Stein, Universitäts-Professor in Würzburg. Wien, Adolf Holzhausen 1874, 8. 204 Seiten.

Wüstenreisen sind nicht Jedermanns Liebhaberei; aber es ist ganz gut, daß es Leute giebt, die den Muth und die Geduld besitzen, solche zu unternehmen, um

uns Anderen Bericht zu erstatten über die langweiligen Sandflächen, die sie mühsam durchwandert; aber auch über die grünenden Oasen, die dort inmitten der allgemeinen Erstarrung je und je das Auge erquickten. Ähnlich verhält es sich mit der Durchforschung der byzantinischen Literatur des Mittelalters, zumal der theologischen: es ist das eine terra incognita, in welche nur wenige abendländische Theologen einen mehr als flüchtigen Blick hinein gethan haben; Vieles ist noch ungedruckt, Anderes schwer zugänglich, das Wenige, was bekannt ist, doch nur in einseitigem, sei's polemischem, sei's unionistischem Interesse dargestellt und verwerthet. Und doch fehlt es auch in den dünnen Steppen des Byzantinismus nicht an grünen Oasen, die zum Ausruhen und Betrachten einladen; nicht an eigenthümlichen Geistesproducten und Lebensgestalten, die theils eben um ihrer Eigenartigkeit und Seltsamkeit willen, theils wegen ihrer geschichtlichen Zusammenhänge und zur Vergleichung mit parallelen Erscheinungen des Abendlandes eine genauere Kenntnissnahme wohl verdienen. Dazu rechnen wir insbesondere jene Fäden griechischer Mystik, die von Makarius und Markus, vom Areopagiten und Maximus her, oder wenn wir noch weiter zurückgehen wollen, von der alexandrinischen Religionsphilosophie und Gnosis an durch alle Jahrhunderte sich fortspinnen, freilich meist in die Stille des Klosters oder der Eremitenzelle sich verbergend, nicht wie im Abendland auch ins Leben der Gemeinde sich einwebend. Nur in wenigen Momenten hat aber doch auch jene griechische Mystik in die dogmatische kirchliche Entwicklung eingegriffen — so in den großen christologischen Streitigkeiten des 4—6 Jahrhunderts, so in dem letzten größeren dogmatischen Streit der griechischen Kirche, dem Hesychastenstreit des 14. Jahrhunderts. Damit haben wir das kirchen- und dogmenhistorische Interesse ausgesprochen, das gerade diese scheinbar so wunderliche und dunkle Erscheinung der Hesychastenmystik und des Hesychastenstreites darbietet: wir sehen darin einerseits ein charakteristisches Product des eigenthümlichen Geistes der griechischen Kirche, eine keineswegs vereinzelt dastehende, sondern mit der ganzen Vorgeschichte im engsten Zusammenhang stehende Phase des griechischen Mönchthums, der griechischen Mystik und Scholastik, — andererseits eine signifiante Parallele zu verwandten oder gegensätzlichen Erscheinungen der abendländischen Kirche. Hesychastische und quietistische Mystik sind scheinbar dem Namen nach ganz dasselbe, und doch sind die historischen Erscheinungen, die mit beiden Namen bezeichnet werden, so verschieden wie überhaupt der Geist der griechischen und abendländischen Kirche, wie Physik und Ethik, wie Theologie und Anthropologie, wie das hesychastische Mönchthum des Morgenlandes und das praktische Mönchthum der Benedictiner oder gar der Bettelorden des Abendlandes verschieden sind (daher es auch nicht wohlgethan ist, wenn, wie von dem Verfasser geschieht, allerdings auch von Anderen, wie von dem protestantischen Kirchenhistoriker A. Rechenberg in seiner *dissertatio de Hesychastis* s. Quietistis Graecis 1693 geschehen ist, beiderlei Ausdrücke promiscue gebraucht werden). Aber auch eine eigenthümliche griechische Scholastik hat an die Hesychastenmystik sich angeschlossen in den Verhandlungen der Palamiten und Antipalamiten über das Schauen des ungeschaffenen Lichtes und über den Unterschied zwischen Gottes Wesen und seinen ungeschaffenen Energien, über *οὐσία* und *ἐνέργεια*. Denn um dieses aus dem areopagitischen System herstammende theologische Problem, oder um den Unterschied platonischer und aristotelischer Denkbestimmungen handelt es sich schließlich in dem Streit, nicht um die von dem persiden und

streitsüchtigen Barlaam den Athosmönchen angedichtete oder doch absichtlich carikirte „Nabelschauerei“. Eine kirchen-politische und praktisch-politische Bedeutung aber erhielt endlich der ganze Streit durch das Hereinspielen des Gegensatzes einer unionistischen und anttrömischen Partei im Klerus und am Kaiserhof: Barlaam, der Unionsfreund und Jesuit des 14. Jahrhunderts, war es, der den ganzen Streit anregte; die Vertheidiger „der heiligen Ruhe,“ Palamas und seine Freunde, sind zugleich Gegner der Lateiner und einer Annäherung der griechisch-orthodoxen Kirche an die römische. — Ebendaher erklärt es sich nun auch, daß wir von römisch-katholischen Theologen der Gegenwart, wie der Vergangenheit ein tieferes Verständniß oder auch nur eine gerechte Beurtheilung dieser Erscheinung kaum erwarten dürfen. Sie sehen die Hesychasten und ihren Vertheidiger Gregorius Palamas wesentlich durch die Brille des Mönches Barlaam oder Leo Allatus: so früher der Jesuit Dionysius Petavius in seinem berühmten Werk *de theologicis dogmatibus*, so jetzt der Verfasser vorliegender Monographie, die zuerst in dem XII. Jahrgang der österreichischen Vierteljahrschrift für katholische Theologie und nun auch als besondere Schrift erschienen ist. Sie hat das gern anzuerkennende Verdienst, die jetzt in der Wigne'schen Sammlung Band CL ff. bequem zusammengestellten gedruckten Hauptquellen, ferner die *Scriptores hist. Byzantinae*, die von Miklosich und Müller aus Manuscripten der Wiener Bibliothek herausgegebenen *Acta Patriarchatus Constantinopolitani etc.*, aber auch einige Handschriften der Münchner und Wiener Bibliothek fleißig benutzt und so das Quellenmaterial vollständiger als wir es bis jetzt besaßen zusammengestellt, und einige kritische, chronologische, biographische, literarhistorische Punkte genauer festgestellt zu haben; für das geschichtliche und theologische Verständniß der ganzen Erscheinung aber ist von ihr wenig oder nichts geschehen, und die neuere protestantische Literatur, die dazu hätte dienlich sein können (wie die betreffenden Arbeiten von Engelhard, Gäß, Steitz u. A.), scheint dem Verfasser unbekannt geblieben zu sein. Kaum läßt sich ein geistloseres und verkehrteres Gesamtmurtheil über die ganze hesychastische Mystik und die darauf bezüglichen theologischen Verhandlungen denken, als dasjenige, womit der Verfasser seine „Studien“ beschließt: „Vor unsern Augen entrollt sich ein Bild der ärgsten Verwüstung im Gebiet des christlichen Dogma. Wir sahen wie mitten im Schooß der griechischen Kirche eine Art verfeinerter Ditheismus sich breit machen durfte. — Der alte Christengott wurde hiemit von dem Altar gestürzt und der neue eines Gregor Palamas an seine Stelle gesetzt.“ Das ist nichts als die alte Anklage auf Ditheismus und Polytheismus, die schon Palamas selbst für eine Verleumdung erklärt hat, und in der wir im besten Fall mit Rechenberg nichts Anderes sehen können, als ein grobes Mißverständniß der hesychastischen Lehre. — Ueberrascht aber hat uns die Schlußparänese, die der Verfasser gleich einem *fabula docet* seinen Studien angehängt hat: Die Geschichte des Hesychasmus soll nämlich fürs Erste zeigen, „welch heillose Verwirrung ein von pseudomystischen Vorstellungen getragenes Mönchthum in einem kirchlichen Gemeinwesen anzurichten vermag; andrerseits, daß eine Kirche, deren Geistesauge für den Lichtreiz der göttlichen Wahrheit so wenig mehr empfänglich ist, sicher an einem tiefer liegenden Uebel erkrankt sein muß“. — Wir wollen nur wünschen, daß diese Mahnung an die richtige Adresse kommt!

Wagenmann.

Thomae Kempensis De Imitatione Christi libri quatuor. Textum ex autographo Thomae nunc primum accuratissime reddidit, distinxit, novo modo disposuit; capitulorum argumenta, locos parallelus adjecit Carolus Hirsche. Berolini, Lüderitz (C. Habel). 1874. XXVI und 376 Seiten, 8.

Auf den ersten Band seiner Prolegomena (Berlin, 1873, s. meine Anzeige Jahrbücher Band XIX, S. 487 ff.) läßt Herr Hirsche nunmehr die versprochene neue Ausgabe des Grundtextes der Imitatio Christi nach dem von Thomas von Kempen herrührenden Autograph vom Jahr 1441 folgen, und eine Reihe von weiteren, bereits vorbereiteten Publicationen des Herausgebers über die Gesamtwerke des Thomas und insonderheit die Imit. Chr. sollen sich nach der Ankündigung des Verlegers daran anschließen: vor Allem der zweite noch ausstehende Band der Prolegomena, dann eine neue berichtigte deutsche Uebersetzung, eine kleinere Ausgabe des lateinischen Textes, eine umfänglichere kritisch-exegetische Bearbeitung desselben, ein Lexicon Thomanum, — kurz also eine ganze Bibliothek von Thomasschriften, womit die bisher schon vorhandene Legion derselben noch um ein ansehnliches Contingent vermehrt werden soll. Und große Worte sind es, womit diese neue Ausgabe sich selbst ankündigt: „Jene unvergleichlich herrliche Erbauungsschrift ist bisher allgemein nur in entstellter Gestalt bekannt. Hirsche's Ausgabe ist die erste, welche auf Grund des Autographs des Thomas, des wahren Verfassers der imitatio, sowohl den richtigen Wortlaut des Textes, als die eigenartige Interpunction, sowohl das Gedankengefüge der einzelnen Capitel, als die durch Reim und Rhythmus ausgezeichnete Darstellungsform zu getreuer und deutlicher Anschauung bringt. Die genaueste Wiedergabe jenes bisher nur äußerst mangelhaft verstandenen und benutzten Autograph des Thomas verleiht der neuen Ausgabe in der Reihe sämmtlicher bisher veröffentlichter eine epochemachende Bedeutung.“

Eine solche epochemachende Bedeutung vermag ich den Hirsche'schen Arbeiten, wie schon in meiner Anzeige der Prolegomena bemerkt, keineswegs zuzuerkennen, und wenn andere „kritische Organe,“ z. B. eine gerade vor mir liegende Anzeige in der neuen Zenaer Literatur-Zeitung 1875 Nr. 5 sich nicht scheuen, diese Arbeiten „als eine der bedeutendsten Erscheinungen in der einschlägigen historisch-kritischen Literatur“ zu lobpreisen, so ist das nur ein neuer Beweis dafür, von welch urtheilslosen Leuten vielfach in unsern „ersten kritischen Organen“ die Kritik gehandhabt wird. Die neue Ausgabe ist ein netter, bequemer, handlicher, offenbar mit großem Aufwand von kleinlicher Mühe im Einzelnen veranstalteter, soviel ich beurtheilen kann meist correcter Abdruck jenes sog. Autographs: unrichtige Lesarten sind mir, soweit ich die Texte habe vergleichen können, nur wenige aufgestoßen, z. B. S. 132 wo statt placitam zu lesen sein wird placidam, und S. 241 wo statt doctor veritas offenbar zu lesen ist veritatis. Große, zum Theil unnütze Mühe ist verwandt auf genaueste Wiedergabe der Interpunction, sowie der Zeilenabtheilung des Originals, auf eine kritisch gesichtete Auswahl der Parallelstellen und auf kurze Darlegung des Gedankengangs. Alles das mag gut und recht sein und verleiht dem Ganzen immerhin den Werth eines brauchbaren und dankenswerthen Abdrucks einer einzelnen Handschrift, nicht aber den einer wissenschaftlich-kritischen Ausgabe, da zu einer kritischen Vergleichung der Text-

gestalt von 1441 mit den vorhandenen älteren Handschriften kein Versuch gemacht, sondern die Priorität des ersteren einfach vorausgesetzt ist.

Daß der Beweis für die Autorschaft des Thomas Herrn Hirsche bis jetzt nicht gelungen ist und wohl auch auf dem von ihm eingeschlagenen Weg nicht gelingen wird, glaube ich in meiner früheren Anzeige für jeden Urtheilsfähigen genugsam gezeigt zu haben. Mein damaliges Urtheil finde ich durch den jetzt vorliegenden Abdruck jenes Thomas-Autographs nur bestätigt, sofern sich jetzt noch deutlicher als früher zeigt, daß die von Hirsche auf solche Aeußerlichkeiten wie Rhythmus, Rein, Interpunctionssystem gebauten Schlüsse für die Autorschaft nichts beweisen, und fürs Andere weil bei unbefangenen Lesen des ganzen Tractates in der Urschrift und im Zusammenhang seiner 4 Bücher sich uns noch mehr als früher der Eindruck aufgedrängt hat, daß das ganze Buch überhaupt nicht einen einheitlichen Verfasser hat, sondern von verschiedenen Autoren und aus verschiedenen Zeitaltern herrührt. Diese Wahrnehmung ist bekanntlich auch schon von Andern gemacht und ausgesprochen worden, insbesondere von den Verfassern der *Histoire littéraire de la France*, T. XXIV S. 351, wo die Vermuthung aufgestellt ist, daß B. I und II der *Imitatio Christi* mit ihrer einfältig schlichten Darstellung etwa dem 12. Jahrhundert, Buch III mit seinen breiteren, mehr rhetorischen und bilderreichen Entwicklungen dem 13. Jahrhundert; das vierte Buch endlich mit seinem stärker scholastischen Gepräge dem 15. Jahrhundert, also etwa dem Zeitalter des Thomas angehören möchte. Diesem inneren Charakter der verschiedenen Bücher entspricht auch, wie es scheint, der äußere kritische Erfund insofern, als die ältesten Handschriften eben nur das erste Buch allein, oder auch das erste und zweite Buch zusammen enthalten, Handschriften mit allen 4 Büchern aber erst seit dem 15. Jahrhundert vorkommen. (Vgl. jetzt auch das soeben erschienene Werk von Scheerer, Verzeichniß der Handschriften der Stiftsbibliothek in St. Gallen 1875, über die dort befindlichen Handschriften der *Imitatio Christi*.) Damit ist jeder künftigen Untersuchung über Autorschaft und Entstehungszeit des berühmten Buches der Weg vorgezeichnet, wobei sich denn der dem Thomas gebührende Antheil an der Schlußredaction auf sein richtiges Maas reduciren und die von Herrn Hirsche bemerkte Verwandtschaft der *Imitatio Christi* mit den andern dem Thomas zugeschriebenen Werken leicht erklären wird. Es ergibt sich aber auch eben hieraus, daß Herr Hirsche bei seiner Unklarheit über den eigentlichen Status quaestionis seine Untersuchung am verkehrten Ende angefangen hat.

Wagenmann.

Lorenzo de Medici il Magnifico. Von Alfred von Neumont.

Zwei Bände. XXIII und 606; XVIII und 604 Seiten. Leipzig, Duncker und Humblot. 1874. 8.

Ein prächtiges Werk deutschen Fleißes und deutscher Gelehrsamkeit über Lorenzo den Prächtigen, dem auch die Jahrbücher für deutsche Theologie ein Wort der Anerkennung und des Dankes wohl schuldig sind, da bei der Natur des Gegenstandes, wie bei der ausgebreiteten Gelehrsamkeit des Verfassers neben den kultur-historischen und politischen auch die kirchlichen und religiösen Verhältnisse und Beziehungen des großen Medicäers und seiner Zeit Berücksichtigung gefunden

haben; so sein Verhältniß zum päpstlichen Stuhl, insbesondere zu Papst Sixtus IV., dem im Kloster aufgewachsenen Franziscanerpapst, der mehr als irgend einer seiner Vorgänger dem Pontificat einen weltlichen Charakter gegeben und ihn in die Wirren einer ruhelosen Politik, in den Schlamm des Nepotismus hineingezogen hat, dann zu dessen Nachfolger Papst Innocenz VIII (1484—92), der in nicht minder ungeistlicher Weise in die italienische Politik sich einmischt, aber zu dem medicaischen Haus freundlicher sich stellt als sein Vorgänger. Als kirchen-historisch interessant möchten wir insbesondere bezeichnen das dritte Buch über die Verschwörung der Pazzi und die Betheiligung des Papstes Sixtus an derselben, die übrigens keineswegs so unschuldig war, wie der Verfasser sie darzustellen sucht; dann das vierte Buch über das Verhältniß der Medicäer zu Literatur und Kunst: die Genesis der humanistischen Richtung in Italien, die griechischen Studien in Florenz aus Anlaß des Unionsconcils, die Entstehung der platonischen Akademie, die geistliche Volksdichtung in Italien aus dem 15. Jahrhundert (ein für die Geschichte geistlicher Poesie im Mittelalter beachtenswerthes Capitel), besonders aber Marsilio Ficino und seine literarische Thätigkeit; Angelo Politiano, der Lehrer des Papstes Leo X.; Graf Picus von Mirandula und seine theosophischen Speculationen; die italienische Kunstblüthe im Zeitalter der Medicäer — das Alles wird ausführlich und mit Benutzung neuen Quellenmaterials, wenn auch ohne viel gelehrten Apparat, behandelt. Kurz — jene ganze Glanzperiode des italienischen Cinquecento und Rinascimento, aber auch jene ganze Verfallperiode der Kirche und des Papstthums in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts, — jene Zeit des freudigsten und glänzendsten geistigen und materiellen Schaffens und Genießens, aber auch die Zeit der Auflösung der mittelalterlichen Welt und Weltanschauung und des Uebergangs zur modernen Kulturperiode, wird uns hier in vielfach neuen Zügen, in einem farben- und gestaltenreichen Gemälde vor Augen gestellt — jene Zeit also, deren genauere Erkenntniß auch für den protestantischen Kirchenhistoriker von so großer Wichtigkeit ist, weil sie die unmittelbare Voraussetzung bildet für das religiöse Recht und den kulturhistorischen Werth der deutschen Reformation des sechzehnten Jahrhunderts. Lorenzo des Prächtigen Sohn, Angelo Politianos Schüler war der am 11. December 1475 geborene Johann von Medici, Papst Leo X. An Lorenzo's Sterbebett aber — am 8. April 1492 — stand nicht der Cardinal Giovanni, sondern der florentinische Elias, der Prior von St. Marco, Fra Girolamo Savonarola, wobei übrigens der Verfasser mit Recht der einfachen Darstellung Politians gegenüber der späteren theatralschen Ausschmückung dieser Sterbescene den Vorzug giebt.

Wagenmann.

John Knox and the Church of England: his Work in her Pulpit and his Influence upon her Liturgy, Articles and Parties. A Monograph founded upon several important Papers of Knox never before published. By Peter Lorimer, D. D., Professor of Theology, English Presbyterian College. London, Henry S. King & Co., 1875.

Bei Gelegenheit einer Vorlesung, die der Träger des in der Weltschweifigkeit des vorstehenden Buchtitels sich verlierenden Namens im Winter 1872/73 im

English Presbyterian College, London hielt, theilte derselbe mir in vollem presbyterianischen Enthusiasmus mit, daß er vor Kurzem bei Durchsicht der Bibliothek des Dr. Williams auf handschriftliche Documente gestoßen sei, die unzweifelhaft Knox angehörten und, soweit er sehen könne, geeignet seien, auf einen Abschnitt der knoxischen Reformationsthätigkeit neues Licht zu werfen. Lorimer hat es verstanden, die von ihm aufgefundenen Documente mit Geschick und Glück für die Lücken in Knox' Leben, die namentlich von dessen bedeutendstem Biographen, Dr. Mc. Crie gelassen worden sind, in einer Weise zu verwenden, daß er für diesen Theil seines Buches den Beifall der besseren, mit den in Frage kommenden Zeiten und Dingen vertrauten Kritiker gefunden hat. Das wird des Buches Verdienst fortan bleiben, daß die evangelisch-organisatorische Bedeutung des J. Knox nicht mehr in der früheren Ausschließlichkeit auf seine schottische Reformationsthätigkeit beschränkt werden, sondern von nun an auch die englische Hochkirche ihn unter ihre „Väter“ zählen darf.

Denn Dr. Lorimer sagt uns im I. Theile seines Buches, daß Knox, wenn auch nicht den glücklichsten, so doch den energievollsten Theil seines Lebens in England und unter Engländern im Auslande zugebracht und nimmt zum Beweise für diese Behauptung die von ihm veröffentlichten Schriftstücke, die entweder der Aufmerksamkeit früherer Bearbeiter dieses Theiles der reformatorischen Geschichte, namentlich Neal für seine „Geschichte der Puritaner“, Brooks, Price u. A. entgangen sind, oder, aufgefunden, jenen ersten Bearbeitern nicht von der Wichtigkeit erschienen sind, die sie gegenwärtig bei Lorimer finden, in ihrer ganzen Ausdehnung in Anspruch.

Auf den ersten 200 Seiten, dem geschichtlichen Theile der Arbeit hat sich der Verfasser von der angebotenen Fülle des Materials bewegen lassen, die Geschichte der einschlagenden reformatorischen Bewegung von Neuem zu schreiben, um durch gewandte Einflechtung des jetzt zum ersten Male brauchbar gewordenen historischen und biographischen Materials die Lücken auszufüllen, die sich noch in Tytlers („England unter den Regierungen Eduard's VI. und Maria's“) und Perry's Werken (Historische Betrachtungen über die dem Abendmahlsdienste im englischen Prayer-book angefügten Declaration, die Kniebeugung betreffend“, 1863) über diesen Passus der Geschichte finden. Unter geschickter Benützung älterer Untersuchungen, namentlich einschlagender Auszüge aus Knox' eigenen Werken, giebt Lorimer im 1. Theile eine ausführliche Schilderung, wie nach langem Dienste am römischen Wesen der evangelische Gedanke bei Knox endlich seine durchschlagende Wirkung fand und die ganze Energie einer kräftigen schottischen Natur in den Dienst von Neuem hineinzog. Noch einmal werden wir nach Haddington, den Geburtsort Knox' (1505), nach Glasgow (1521) und St. Andrews, den philologischen Bildungsstätten des jungen Studenten geführt. Dann bleiben die folgenden 18 Lebensjahre Knox' auch bei Lorimer noch dunkel, bis das Jahr 1542 uns den „Schir John Knox“ als Caplan von St. Nicolaus in Samuelston mit dem Range eines päpstlichen Ritters, der damaligen Bezeichnung von Priestern zeigte, welche den Magister Artium nicht erlangt hatten, und noch am 27. März 1543 Joannes Knox gefunden wird als „sacri altaris minister, S. Andreae dioeceseos auctoritate apostolica notarius.“ Abweichend von den Hauptvätern der deutschen Reformation hing er also fast 40 Jahre, bis tief in sein reifes Mannesalter hinein, noch an demjenigen verderbten System fest, dessen erbittertster

Feind und Bekämpfer er nachher werden sollte, „ein Factum, welches beweist, wie langsam seine Ueberzeugungen als Reformator zur Reife gediehen sein müssen. Schon 1525 hatten die Bücher Luther's und Tyndale's ihren Weg in die schottischen Häfen gefunden; schon 1528 hatte Patrik Hamilton für die Reformation in St. Andrews gepredigt und gelitten, und noch unterzeichnete sich der ausgezeichnetste aller Reformatoren „Diener des heiligen Altars“, desselben Altars, den er in den folgenden 30 Jahren seines Lebens als einen Altar der Gotteslästerung und Götzendienerei verfluchen sollte“. Endlich 1545 findet der 40jährige Mann den Beruf seines Lebens: er begleitet Georg Wishart auf dessen Wandermissionstour und entzieht sich den päpstlichen Verfolgern nur auf des sterbenden Wisharts Drängen; „Einer sei genug zum Opfer“; er geht nach Langniddry und dann einstimmig gerufen als protestantischer Gemeindeprediger an die Schloßgemeinde zu St. Andrews. Nach einem gesegneten Anfange in der Arbeit, die eine große Menge neuer Gemeindeglieder dem evangelischen Bekenntniß durch seine Bemühungen zuführte, kamen die Jahre des Leides — seiner französischen Galeerenhaft, aus der er 1549 durch die politische Vermittelung Englands befreit wurde, und nun diesem Lande gleichsam als Beweis seiner tiefen Verpflichtung eine zehnjährige Arbeit zum Lohne brachte. „Er war in seinem 45. Jahre, in seiner vollen Manneskraft, und nachdem er von Cranmer und dem Geheimen Rathe Eduard's VI. als eine willkommene Zugabe zu der kleinen Zahl reformatorischer Prediger im Lande bewillkommenet worden war, wurde er zu entsprechendem Dienste sogleich nach dem nördlichen England gesandt; er verwaltete denselben weiter in den Grafschaften Northumberland, Durham und Cumberland, nachher in London, Buckinghamshire und Kent, bis er 1553, einige Monate nach der Thronbesteigung Maria's, als sein Leben in Gefahr kam, sich zur Flucht nach dem Continente gezwungen sah. Hier verbrachte er den größten Theil der folgenden 5 Jahre unter den englischen Verbannten; mit Ausnahme eines Jahres (September 1555 bis September 1556), das er zu einem wichtigen Besuche in Schottland verwandte, opferte er die andern sämmtlich im Dienste an den englischen Gemeinden zu Frankfurt a. M. und Genf. — So blieb er während zehn seiner besten Lebens- und Arbeitsjahre in erster Linie in Berührung mit englischen, nicht schottischen Männern. Ja, es ist interessant zu sehen, wie innig seine Verbindung mit dem englischen Leben nicht nur in öffentlichen, sondern auch in privaten Beziehungen war. Vorimir giebt dann eine breite Uebersicht über seine englischen Familienverbindungen, Freundschaften und Correspondenzen und folgert weiter, „Alle diese Umstände beweisen, wie eng das öffentliche und private Leben des „schottischen“ Reformators mit der englischen Gesellschaft verbunden war und lehren und verstehen, wie sein persönlicher Einfluß dazu beitrug, ein Knox'sches Element dem englischen kirchlichen Leben beizumischen.“

In diese 10 Jahre englischer Thätigkeit verlegt der Verfasser die Geburtsstunde und Anfänge des englischen Puritanismus und vindicirt John Knox, noch ehe dessen Edinburger Energie ihn in die erste Reihe der reformatorischen Vorkämpfer stellte, den Anspruch auf die Grundlegung desselben überhaupt und auf den Ehrennamen des „Vaters des englischen Puritanismus.“ Zum Beweise aber dieses und des andern Hauptsatzes, daß der Schotte in der Organisation der englischen Reformation in so fern eine wichtige Rolle spielte, als durch seinen Einfluß die die Kniebeugung beim A. M. betreffende „Declaration“ ins Prayer-

book aufgenommen und so durch ihn einer der „Religionsartikel“ modificirt worden sei, dienen dem Verfasser nun die vier in Frage stehenden Schriftstücke, welche er im 2. Theile seiner Schrift unter Mitgabe von Anmerkungen veröffentlicht, die von ungleichem Werth, bald treffend, bald gesucht, meist in echt englischer Art, allzu pragmatisch sind.

Unter diesen vier von Lorimer gedruckten Actenstücken (Nr. I. einer langen Epistel an die Gemeinde von Berwick, Nr. II. einem „Bekentniß“ an den Geheimen Rath Eduard's VI., Nr. III. einer Beschreibung des A. M. Ritus in der Gemeinde von Berwick und Nr. IV. einem an Knox von einem unbekannten Verfasser aus London gerichteten Briefe) tragen Nr. I. und III. den Namen von Knox und scheinen nach der Lorimer'schen Vindication seinem großen Landsmanne sicher zu verbleiben. — Namentlich interessirt der an die Gemeinde von Berwick gerichtete Brief Nr. 1 insofern, als der feurige und starre Schotte in ihm als ein Mann erscheint, der, wie es die Zeiten forderten, Mäßigung selbst beweisen und andern empfehlen konnte; denn obgleich er die Sitte des Kniebeugens aufs strengste bekämpft hatte, so ist ihm die, wenn auch wider seinen Willen erfolgte endgültige Adoption des von Cranmer und dessen Partei befürworteten Ritus durch die Staatsgewalt ein durchschlagender Grund, dieselbe seiner alten Gemeinde in Berwick zur Annahme zu empfehlen. — In dieser Stadt am Nordrande Englands hatte er kurz nach seiner Befreiung von den Galeeren sein Amt circa 2 Jahre lang verwaltet und war in Bezug auf die formale Führung des öffentlichen Gottesdienstes, besonders beim A. M. wonach seine eigenen schmucklosen und einfachen Wege gegangen, da das von Eduard VI. verbesserte Prayer-book noch nicht endgültig in den nördlichen Grafschaften eingeführt war und Knox an seinem verbesserten Inhalte Ausstellungen machen zu müssen glaubte.

Die Ausführung der Knox'schen Ideen aber ist in dem Schriftstücke Nr. 3 enthalten, und wir sollen in dieser Beschreibung des Berwick'schen A. M. Ritus wahrscheinlich ein Bruchstück des 1. Entwurfs zum Book of Common Order, welches, zuerst von den englischen Verbannten zu Genf als gottesdienstliche Norm gebraucht, nachher in der reformirten Kirche Schottlands allgemeine Anerkennung fand. Wir entnehmen mit dem Verfasser aus diesem Umstande die wichtige Folgerung, daß noch volle 4 Jahre nach der Veröffentlichung von Eduard's Prayer-book, also von 1549—1543 die nördlichen Grenzlande (wenigstens die bedeutendsten Städte derselben, Berwick, Newcastle und Carlisle, in denen Knox längere oder kürzere Zeit ministrirte) nicht gehalten waren, der autorisirten Liturgie der englischen Nationalkirche sich zu conformiren, und daß daselbst die puritanischen Formen des Gottesdienstes und der sacramentalen Verwaltung nicht nur mit des Königs und seines Geheimen Rathes vollem Wissen, sondern auch mit deren Zustimmung und Unterstützung erhalten blieben.

Das 4. Document, dessen Verfasser ungewiß ist, fällt ins Jahr 1566 und zeigt, daß merkwürdigerweise schon in einer so frühen Periode Ansätze zu separater Kirchenbildung außerhalb der Nationalkirche von puritanischer Seite sich finden, ein Unternehmen übrigens, das Knox selbst mißbilligte und in einem früheren Briefe an einen Londoner verworfen hatte; in dieser Nr. 4 haben wir die Antwort auf den Knox'schen Brief.

Das bei weitem wichtigste und für den A. M. Ritus der englischen Hochkirche überhaupt wichtige Document hat Lorimer unter Nr. 2 abgedruckt; es ist

die „Confession“, welche Knox und einige Gleichgesinnte am 27. October 1552 dem Könige und seinem Geheimen Rathe vorlegten. — Knox hatte als königlicher Caplan im Herbst 1552 während das zweite Prayer-book Eduard's VI. publicirt wurde, in einer Predigt vor dem Könige, Hofe und Rathe in Windsor heftig polemisirt gegen die Kniebeugung beim A. M., welche das neue Prayer-book für das ganze Königreich obligatorisch machen sollte; in Folge der Predigt war am 26. September die weitere Publication der neuen Ausgabe durch eine königliche Ordre inhibirt worden und am 20. October wurden die königlichen Caplane zu einer Kritik und Meinungsäußerung über den (damals) 45. Artikel eingeladen. Als Ergebniß dieser Einladung ist nun die von Vorimer unter Nr. 2 gedruckte und dem König und seinem Rathe vorgelegte „Confession“ anzusehen. Gegenüber dem das Gewissen der Schreiber bedrängenden (damals) 38. Artikel, der eine Erklärung darüber enthielt, daß das neue Gebetbuch in Lehre und Ritus durchaus der heiligen Schrift gemäß sei, wurde das erwähnte Schriftstück, welches keine Unterschriften trägt, aber seinem größeren Theile nach für John Knox als seinen Verfasser in Anspruch genommen wird, dem Geheimen Rathe gleichsam als Verwahrung überreicht. Seinem ganzen Tenor nach richtet es sich, während die Ausfertiger andere gleichfalls anfechtbare Artikel im neuen Prayer-book übergehen, gegen diese einzige Bestimmung des 38. Artikels und zieht die Aufforderung zur Kniebeugung beim A. M. als Beweis für die Richtigkeit des in jenem Artikel erhobenen Anspruchs an. „ Wir legen darum Ew. Herrlichkeit unterthänigst dieses unser gegenwärtiges Bekenntniß über den 38. Artikel, über den nach unserer Meinung die meisten Zweifel und entgegenstehenden Ansichten unterhalten werden, vor, indem wir zuerst vor Ew. Herrlichkeit unter Protest bekennen, daß wir weder aus Ueberhebung oder eitler Wißbegier, wie einige vielleicht argwöhnen, so handeln, noch auch von dem Wunsche bewegt, in Dingen, welche bereits geordnet sind — denn wir sind durchaus nicht in Unkenntniß darüber, daß aus häufigen Religionsänderungen Unzuträglichkeiten erwachsen — Neuerungen einzuführen, sondern vielmehr daß wir derartige Aenderungen verabscheuen. Unser Gewissen ruft deshalb Gott zum Zeugen an, daß wir in keinem der voraufgehenden Artikel eine Aufforderung finden, dieses unser nachfolgendes Bekenntniß unserm Großmächtigsten Könige vorzulegen und zu bekräftigen, sondern daß wir allein durch die Kraft der Wahrheit überzeugt, dazu getrieben werden, in aller Nüchternheit das zu bekennen, was das Wort Gottes uns lehrt und was nach unserer Ueberzeugung durchaus in Wahrheit steht; und endlich, daß wir, wenn, über so wichtige Dinge zum Reden aufgefordert, wir dennoch Stillschweigen bewahren, nicht eines Verrathes an der Wahrheit beschuldigt werden; und daß wir dennoch trotz dieser Ausführung die Ehre und Autorität Jedermanns gewahrt zu wissen wünschen, so weit christliche Liebe und der Gehorsam unter Gottes allerheiligste Wahrheit es zuläßt.“

„In seinem 38. Artikel wird von dem kürzlich durch des Königs Majestät publicirten und durch allgemeine Zustimmung des Parlaments bestätigten Book of Common Prayer behauptet, daß es heilig, gottselig und nicht nur in jedem Ritus und jeder Ceremonie dem Worte Gottes entsprechend, sondern auch in keinem Punkte demselben widersprechend sei, und zwar in der doppelten Beziehung auf die allgemeinen Gebete und die Verwaltung der Sacramente einerseits und in der Ordination und Zulassung der Priester, Dechanten, Bischöfe und Erzbischöfe andererseits.

Daß wir die Behauptung dieses Artikels nicht in allen Punkten als haltbar und wahr anzusehen vermögen, dazu bewegen uns die nachstehend verzeichneten Gründe:

I. Kein Mensch von religiösem Urtheil wird leugnen, daß die Kniebeugung beim Mahle des Herrn aus einer falschen und irrthümlichen Meinung entspringt, nämlich, daß Christi natürlicher Leib darin enthalten sei, entweder auf Art der Transsubstantiation oder auch durch die reale oder körperliche Verbindung seines Leibes und Blutes mit den sichtbaren Elementen ¹⁾, daß diese trügerische Ansicht immer noch in den Herzen vieler vorhanden ist, wird die Erfahrung selbst bezeugen und klar darlegen. —

Weiter aber, wenn jene Ceremonie, welche aus einer falschen Ansicht entsprungen ist, diese in den Herzen der Menschen weiter nährt und den Götzendiener in seinem Götzendienste erhält, durch ein Gesetz — ohne Gottes Majestät zu verletzen, — festgesetzt werden soll, so verlangen wir für dieselbe die Censur der heiligen Schrift." Und dann folgt die Berufung auf 1. Corinth. Cap. 10, V. 14; und Cap. 8.

II. „Durch die Kniebeugung am Tische des Herrn werden die Gewissen schwacher Brüder nicht wenig verletzt; denn sie werden durch Gesetzesverbindlichkeit gezwungen, Gott, unter Auflehnung ihres Gewissens dagegen, in einer Weise zu verehren, wie weder das Beispiel Christi, noch irgend ein ausdrückliches Gebot seines heiligen Wortes es sie zu thun lehrt.

III. Die Kirche Gottes, welche gegenwärtig stark und bereits zu einer gewissen Vollendung gediehen ist, wird schwer verletzt; denn die Götzendiener dürften dann triumphiren über die Kirche Gottes (— es ist mit diesem Ausdrucke immer die werdende englische Hochkirche gemeint —), indem sie behaupten, daß nach so langem Streite zwischen den Bekennern der Wahrheit und den Anhängern der Idolatrie die größere Anzahl, welche Götzendiener sind, vermöge des oben erwähnten Gesetzes die bessere Hälfte geschlagen hat ²⁾, und ihres Sieges rühmen sie sich nicht wenig; denn obgleich wir unsere Stimme nicht so laut erheben, daß bei jener Handlung durchaus keine Anbetung ³⁾ einer Creatur gegenüber stattfinden solle, so zischeln sie doch, ja verkünden laut: „Sie mögen schreien, wie sie wollen, dennoch müssen die Neugläubigen genau dasselbe thun, was wir, die sie Götzendiener nennen, in jeder Geste und Haltung thun.“

Und da diesen Gründen gegenüber von Cranmer auf die Nothwendigkeit der Kniebeugung als eines Erweises der Scheu und Ehrfurcht bei der heiligen Handlung hingewiesen worden war, fahren die Unterzeichner so fort:

„Jesus Christus, unser Herr und Meister, hat darin, daß die Theilnehmer an seinem Tische saßen, niemals eine Verachtung seiner A. Mahlseinsetzung oder andere etwa daraus folgende Gefahren erblickt oder geargwöhnt; denn in der heiligen Schrift wird nichts davon erwähnt, daß Sitzen am Tische über seine Einsetzung Gefahren bringen werde; es ist nur zu verwundern, daß die Menschen umsichtiger und weiser als Gott selbst geworden sind.

Es ist sehr zu befürchten, daß unsere Weisheit in dem vorliegenden Falle für unsere Feinde solche Bollwerke baue, daß sie nachher die Mauern Jerichos

¹⁾ „by conjunction, real or corporal, of his body and blood with the visible elements.“

²⁾ „has vincuste“, wahrscheinlich vanquished.

³⁾ „adoration“.

unter unserer eigenen Mißbilligung wieder aufrichten; und doch soll der von Gott verflucht sein, der dazu den Grund legt. Um klar zu reden: Wenn in kommenden Zeiten, da diese Generation dahin sein wird, die Papisten unsere Nachkommen fragen: „Warum sind denn die von der Kirche eingesetzten Ceremonien abgeschafft und jetzt in diesen letzten Tagen weggenommen worden?“ und wenn geantwortet werden wird: „Weil das papistische, vom himmlischen Vater nicht gepflanzte Pflanzen waren, durch die das rohe und unwissende Volk betrogen wurde,“ und wenn sie ferner nachforschen, warum man beim Mahle des Herrn die Kniebeugung beibehalten habe und die Andern antworten, daß durch jene ehrfurchtsvolle Ceremonie das Sacrament in Ehren gehalten werden solle und daß die Gemeinde durch Knien die Profanation und Unordnung, die sonst beim heiligen A. M. etwa haben eintreten können, vermeiden solle, — haben wir dann durch diese nach unserm Urtheil sehr treffende Antwort, die wir unsern Nachkommen lehren, unsern Feinden nicht eine Waffe geliefert, uns und unsere Nachkommen zu verwunden, ja uns vollständig zu vernichten? Denn dies werden ihre Pfeile sein: „Euer Knien, das Ihr von uns habt, hat in Gottes Wort keinen besseren Grund als unsere Ceremonien, die Ihr abgeschafft habt. Der Werth, der in Eurer Kniebeugung liegen soll, ist nirgends in Gottes Wort, sondern nur in Eurer Einbildung anerkannt, und die gleichen Schäden knüpfen sich bei jener Handlung an Euer Knien, wie an die uns noch übrigen Ceremonien; deshalb sollten unsere Ceremonien in gleicher Weise sammt Eurer Kniebeugung erhalten bleiben.“

Einen unmittelbaren Erfolg hatte diese Polemik gegen die Ceremonie, welche namentlich in ihrem letzten Theile wie eine Anticipation der gegenwärtigen ritualistischen Argumente für deren katholisirenden Cultus erscheint, nicht; die Cranmersche Partei siegte in ihren Bemühungen für die Erhaltung der Ceremonie und die Knox'schen Einwände veranlaßten zunächst nur eine Revision des fraglichen Artikels und in Folge davon die Einfügung der den damaligen Bemerkungen von Knox und Genossen wirklich entsprechenden „Rubrik über die Kniebeugung“ am Ende des A.-Mahlsartikels im Prayer-book, in der die reformirte Lehre über die Gegenwart im A. M. mit solch scharfer Präcision ausgesprochen wurde, daß Knox mit seinem Anhang trotz seines bleibenden Widerstandes gegen die erhalten gebliebene Ceremonie dennoch im Dienste der nationalen Kirche zu bleiben sich im Stande sah.

Ohne Frage ist von den 4 Vorimer'schen Schriftstücken nun dieses 2., die Confession, nicht nur in historischer Beziehung das wichtigste, sondern namentlich auch als eine Bestätigung des scharf formal gearteten Geistes von Knox, der aus der Bestätigung des religiösen Lebens alles verbannt, was nicht seine ausdrückliche Begründung in der heilg. Schrift findet. — Dr. Vorimer setzt darum seine besten Kräfte an die Erweisung der Knox'schen Verfasserschaft, ohne indeß über die Grenzen einer nicht eben großen Wahrscheinlichkeit hinauszukommen und gewissermaßen seinem Buche sein Hauptverdienst zu sichern. Denn wenn er so argumentirt:

- 1) Knox war zur Zeit der Confessionsabfassung in London gegenwärtig,
- 2) höchst wahrscheinlich hat er damals mit seiner bekannten Kühnheit gegen die Kniebeugung gepredigt,
- 3) die weitere Publication des bereits erscheinenden Prayer book wurde

wahrscheinlich in Folge der Meinungsverschiedenheit über die Ceremonie des Knieens innerhalb der Commission sistirt,

4) es wurden deshalb auch den 20. October des Königs Caplane aufgefordert den Entwurf noch einmal zu prüfen und ihre Meinung abzugeben,

5) die „Confession“ selbst trägt die Spuren, daß sie zum Sammelplatz derjenigen dienen sollte, die solche Aufforderung erhalten hatten,

6) nach Stil und Inhalt ist sie wahrscheinlich ¹⁾ die Arbeit von Knox und nicht etwa eines andern tgl. Caplans und

7) die Insertion der oben erwähnten Declaration im letzten Momente (den 27. October) deutet an, daß irgend welche Einflüsse, die demjenigen der „Confession“ jedenfalls ähnlich sein müssen, in der Commission stattgehabt haben müssen,

so heißt dies doch weiter nichts als den Mangel irgend eines thatsächlichen Zeugnisses durch die imponirende Masse von Probabilitätsargumenten verdecken. Argument Nr. 6. zeichnet sich zwar vor seinen 6 andern Genossen aus; aber einmal schwächt es der Verfasser durch das „it is probable“ und zum andern giebt er selbst zu, ganz abgesehen von dem gewöhnlich zweifelhaften Werthe der aus dem Stile hergenommenen Argumente, daß in dem Schriftstücke sich verschiedenartige Beweismomente finden, welche durch eine von Knox verschiedene Feder in dasselbe hineingekommen zu sein scheinen ²⁾, und dem Gesamtgewicht dieses Argumentes Nr. 6. dient endlich der Umstand nicht zur Empfehlung, daß die „Confession“ die Ansichten einer ganzen Anzahl von Männern (der Unterschreiber) ausdrückt.

Was schließlich den oben berührten Erfolg der Eingabe anbetrifft, so muß trotz der Lorimer'schen Befräftigungen auch der noch so lange als zweifelhaft erscheinen, als wir Genaueres über die Vorgänge in den Sitzungen jener Commission nicht wissen, namentlich ob das „Bedenken“ wirklich der Commission eingereicht und von ihr angenommen wurde. Weder über die Präsentation an die Commission noch — wenn eine solche erfolgt war — über die Annahme derselben bekommen wir vom Verfasser ein beweisendes Factum.

Nichts desto weniger hat es Lorimer verstanden, seine Argumente dem Leser ins günstigste Licht zu stellen, und wenn ihm nicht an allen Stellen gelungen ist zu beweisen, so doch zu bestechen und seinen Hauptfolgerungen einen überzeugungsvollen Schein zu verleihen. Ein lebendiges Interesse für seinen großen Landsmann in England zu erwecken, dazu ist allerdings Lorimer's Buch geschaffen, und wenn der fleißige schottische Gelehrte in diesen werthvollen Beiträgen zur Geschichte des Prayer-book Eduard's VI. und seinen 42 Artikeln nicht die Knox'sche Vaterschaft zu diesem wichtigsten der von ihm jetzt zum erstenmale edirten Documente zweifellos dargelegt hat, so hat er doch nicht mit Unrecht John Knox als den Vater und Gründer nicht nur des schottischen, sondern auch des englischen Puritanismus erwiesen.

Dresden.

H. Buddensieg.

¹⁾ „it is probable“.

²⁾ „which have all the appearance of having been traced by a different pen from that of Knox.“

Goethe's Iphigenie nach ihrem religiös-sittlichen Gehalt. Zwei Vorträge von Gustav Schlosser. Frankfurt a. M., Heyder und Zimmer. 1875. 34 Seiten. gr. 8.

Allgemein ist es anerkannt, daß in Goethe's „Iphigenie“ die griechische Jungfrau zur deutschen, die heidnische zur christlichen umgestaltet erscheint und so das Antike und Moderne in harmonischer Verschmelzung sich darstellt. Der Verfasser der vorliegenden kleinen Schrift aber hat es sich zur Aufgabe gemacht, das Goethe'sche Drama mit den, den nämlichen Gegenstand behandelnden Werken des Aeschylus, Sophokles und Euripides in Vergleichung zu ziehen, und den in ersterem waltenden christlichen Geist zu klarer Anschauung zu bringen. Er betont hiebei mit Recht, wie lebhaft das Griechenvolk, völlig verschieden von unsern modernen Culturmenschen, gerade in seinen begabtesten Geistern mit der Frage nach Schuld und Sühne sich beschäftigt habe, weist aber auch nach, daß diesen hohen Genien der wahre Weg zur Entsündigung freilich verborgen geblieben sei. Nach Goethe's Darstellung wird dagegen durch Iphigenie, als eine in Reinheit lebende, in Liebe sich hingebende Persönlichkeit die Sühne wirklich herbeigeführt, wie denn auch Goethe als den Sinn seines Dramas selbst angiebt: „Alles menschliche Gebrechen heile reine Menschlichkeit.“ Hier fragt nun zwar unser Verfasser, wo diese reine Menschlichkeit im vollsten Sinne des Wortes sich vorfinde, und weiß sie auch in Iphigenia nicht zu entdecken. Es kann ja aber alle Dichtung das eigentlich Wahre, das schlechtthin Befriedigende doch nur anzudeuten, eben hiemit aber immerhin dazu dienen, auf dieses selbst uns hinzuleiten. In ganz vorzüglichem Maasse gilt dies unstreitig von Goethe's Iphigenia, deren innersten Kern die vorliegende kleine Schrift in dankenswerthester Weise enthüllt, welchen wir eben darum auch einen recht großen Leserkreis wünschen.

München.

Dr. Julius Hamburger.

Praktische Theologie.

Kirchliche Zeitfragen in Vorträgen von M. Baumgarten, Prof. und Dr. theol. — Rostock, Ernst Ruhn's Verlag. 391 Seiten.

Was irgend von literarischen Novitäten den Namen des Verfassers an der Stirn trägt, das nehmen wir mit der Erwartung zur Hand, daß da etwas zu lernen ist, daß da eine originale Kraft uns gegenübersteht, die nicht selten unwiderstehlich hinreichend auf den unbefangenen Leser wirkt. Wo er die Schäden unseres Kirchenthums bloßlegt, von denen er selber so Vieles persönlich zu leiden hatte, da trifft sein Hammer meistens Schlag auf Schlag, und man müßte zu tiefer Apathie, zu gefährlichem geistigem Dünkel herabgesunken sein, um das Alles kalt oder geringschäßig auf die Seite zu schieben. Aber ebenso aufrichtig müssen wir auch gestehen, daß den positiven Rathschlägen, die uns hier so beredt ans Herz, ja aufs Gewissen gelegt werden, nicht dieselbe zwingende Ueberzeugungskraft beizumessen können. So sehr sich Baumgarten in vielen Beziehungen von dem verewigten Rothe unterscheidet, darin erinnert jener an diesen, daß er, während er nach der einen Seite ungemein scharf sieht, nach anderen von Illusionen nicht gänzlich frei zu sein scheint. Im 10. Vortrag („Unsere protestantische Kirchen-

pflicht"), ebenso schon im 9., S. 261, beklagt der Verfasser die seitherige Unthätigkeit, die den Gang und die Zukunft der Kirche einfach dem Herrn anheimzustellen für das Bequemste halte; man möge sich doch das Beispiel Frankreichs zur Warnung dienen lassen, das Teden, der noch von Religion rede, für einen Menschen von schlechtem Geschmack ansehe (S. 302.). „Also aufhören muß unter uns der Wahn, daß die Kirche in den Wolken schwebt oder in den Pastoren beschlossen ist, nein, die Kirche, das sind wir, die wir trotz David Strauß noch Christen sind und bleiben wollen. Soll daher die Kirche aus ihrem tiefen Verfall sich erheben, so müssen wir anfangen, die Hand anzulegen, und zwar müssen wir dies als die vornehmste Aufgabe unseres irdischen Daseins und Lebens ansehen, als dasjenige Werk, dem wir nicht den Abfall, sondern die Erstlinge unserer Kirche darzubringen haben. Denn wenn Christus allem Volk zuruft: das Erste, was ihr suchen, wornach ihr trachten sollt, das ist Gottes Königreich, und dann wird auch alles Andere hinzugethan werden: so ist ein- für allemal in der Rangordnung der Christenpflichten die Sorge und Arbeit um die Förderung des göttlichen Königreichs, welches seinen Mittelpunkt in der Kirche hat, festgestellt.“ Ob die Stelle Matth. 6, 33. von Christus in diesem Sinne gesprochen worden ist, lassen wir hier dahingestellt; sachlich ist die Klage nicht unbegründet (wir Schwaben könnten Belege beibringen), daß es Viele, die nach dem Reich Gottes trachten, bequem finden, für irgend welchen Fortschritt im kirchlichen Leben weder Hand noch Fuß zu rühren; sie finden zwar an den kirchlichen Behörden und Zuständen Jahr aus Jahr ein zu tadeln, aber wenn mit irgend einer Besserung Ernst gemacht werden will, so sträuben sie sich mit Wort und That auch dagegen; das wird dogmatisch gar schön begründet: die Erneuerung der Kirche komme ja erst mit dem tausendjährigen Reich, wer vorher eine solche herbeiführen wolle, greife Gottes Werk eigenmächtig vor. Solchem Gebaren gegenüber hat unser Verfasser Recht; was aber geschehen soll, darüber werden wir ihn unten hören.

Das Buch enthält 10 Vorträge, die der Verfasser (wo? sagt er nicht, ohne Zweifel in Rostock) gehalten hat. Der erste behandelt „die kirchliche Frage.“ Nach einer historischen Uebersicht faßt er (S. 30) seine Gedanken folgendermaßen zusammen: „So hat sich der Knoten der kirchlichen Frage, der offenbare Widerspruch zwischen Wesen und Verfassung der Kirche, den die Hand der Bischöfe im 4. Jahrhundert geschlungen hat, durch den Fehlgriß der deutschen Reformatoren (analog den fürstlichen Summepiskopat) aufs neue geschürzt. So harret die kirchliche Frage immer noch ihrer Lösung; und diese ungelöste Frage liegt jetzt wie ein Alp auf dem deutschen Gemüth und Gewissen.“ Wir wollen nur auch hier nicht unbemerkt lassen, daß wir auch von unserm Verfasser nicht erfahren, wie es die Reformatoren unter den gegebenen Umständen anders hätten machen sollen. — Der 2. Vortrag ist überschrieben: Die Zeichen der Zeit. Als das Erste begrüßt er (S. 42) die Thatsache, daß in Deutschland endlich der Nebel des Doctrinarismus weicht und sich Aussicht in des Lebens Wirklichkeit öffne. Als das Zweite: daß der alberne Kosmopolitismus der classisch-rationalistischen Zeit verschwinde und einem kräftigen deutschen Volksbewußtsein Platz mache. Als das Dritte, daß der religiöse Indifferentismus einem nachhaltigen Religionsinteresse zu weichen beginne. („Durch den Zusammenhang der Kirchenfrage mit unserer nationalen und politischen Entwicklung kommt das Bedürfnis der kirchlichen Reform auch da zum Bewußtsein, wo man für das religiöse Gebiet an sich kein Ver-

ständniß hat, sagt der Verfasser S. 50. Aber wird das Religionsinteresse, wenn es nur von dieser Seite angeregt wird, ein reines sein? Wir meinen, da und dort schon lebendigen Gegenbeweisen begegnet zu sein.) — Der 3. Vortrag beleuchtet die Civil-Ehe. Recht hat der Verfasser in seiner Polemik gegen die ganz unglaubliche Bornirtheit, die in Aeußerungen von Mecklenburger Pastoren sich kund giebt, wie z. B. (S. 55.) — „Schreit es dem Volke laut in die Ohren, daß die Schlinge, in welcher der Teufel es fangen will, Civil-Ehe heißt;“ und was er zur Vertheidigung derselben sagt, namentlich auch vom Standpunkt der Würde und Wahrheit des kirchlichen Actes, ist Allen zum Nachdenken zu empfehlen, die sich ein objectives Urtheil bilden wollen; ebenso ist das Recht des Staates auf den Vollzug der Eheschließung ins Licht gesetzt. Nur vermögen wir, auch nachdem wir diesen Abschnitt gelesen, darüber nicht hinwegzukommen, daß für das Interesse der Kirche die Nothcivilhe (für Dissidenten u.) vollständig ausgereicht hätte; ordnet der Staat dieselbe als obligatorisch an, so gestehen wir ihm das Recht dazu bereitwillig zu, aber daß die vom Verfasser so beredt hervorgehobenen Vortheile, die auch der Kirche daraus erwachsen sollen, die dem kirchlichen Leben im Volke drohenden Nachteile überwiegen werden, das steht uns, so lange die Wirkungen nicht in größerem Umfange praktisch vorliegen, nicht außer allem Zweifel. — Der 4. Vortrag ist eine vernichtende Kritik des vatikanischen Concils; der 5. will im Altkatholicismus „den gesegneten Vorboten einer neuen Aera der katholischen Kirche und, will's Gott, auch der allgemeinen deutschen Christenheit“ (S. 119) feiern. Wir wollen uns hier nicht durch die Erinnerung an den Deutschkatholicismus und an die schmählische Täuschung beirren lassen, welcher in Bezug auf sie einst Gervinus unterlag. Denn erstlich ist der Altkatholicismus denn doch ein ander Ding, als Kongs's saftlose Rhetorik, als jenes Schnupstuch-Evangelium, das die Leute in der Tasche mit sich herumtrugen, und zweitens ist Baumgarten ein anderer Mann als Gervinus. Aber es scheint uns keine Wahl zu sein: entweder muß der Altkatholicismus von der bloßen Verwerfung des unsinnigsten und frechsten aller Dogmen weiter fortschreiten und stärker aufräumen, und dann fragt sich's, wie Viele noch den Muth haben, auf einem Wege zu folgen, der kaum anderswo als im Protestantismus sein Ziel haben kann; oder, wenn er davor zurückscheut, so fürchten wir, er möchte an dieser Halbheit zu Grunde gehen. Wir wünschen den wackern Männern, die den Muth haben, ihr Knie vor Baal nicht zu beugen, alles Glück, und es soll uns freuen, wenn sich für sie ein Ausweg aus jener Alternative ergiebt; aber wir leugnen nicht, daß wir für sie mehr fürchten als hoffen, obwohl die Zunahme der Genossen dermalen noch eine ganz erfreuliche ist. — Der 6. Vortrag hält „dem deutschen Protestantismus“ einen Spiegel vor, der ganz dazu angethan ist, uns schamroth zu machen, indem theils der Mangel an Muth und Schärfe von Seiten der Kirchenbehörden gegenüber den römischen Anmaßungen, theils aber und besonders der aller Freiheit feindliche Druck ins Licht gesetzt wird, der von theologischen und nicht-theologischen Paschas namentlich in Berlin, während der jezt abgewichenen — kurz gesagt: während der Hengstenberg'schen Periode nach allen Seiten ausgeübt wurde. Gelegentlich greift der Verfasser (S. 163) auf den an dem Kanzler Krell 1601 in Dresden verübten Justizmord und auf die schändliche Haltung des hursächsischen Hofprediger Hoë von Hoeneegg beim Beginn des 30 jährigen Krieges zurück, er ist aber wahrheitsliebend genug um einen Anfang der Schäden, die den Segen der Resor-

mation so sehr schmälerten, in „finsternen Schatten“ findet? (S. 160), die in Luther's eigene Person fallen. Zuerst seine Neigung, die ihn zuweilen übermannt, „die Lehrformel dem Glauben gleich zu stellen“; das sei eine Nachwirkung seiner scholastischen Erziehung. Daher der unglückselige Bruch mit Zwingli; in Marburg steht Luther wohl als unbeugsamer Disputator, nicht aber als ein Held Gottes vor uns. Eine zweite Nachwirkung des Mittelalters war (S. 161) die absolute Unterordnung der Gemeinden unter das Pastorenthum, womit ein ganz unprotestantisches Princip, der Klerikalismus, in die evangelische Kirche eindrang. Direct möchten wir aber dafür Luther nicht verantwortlich machen. Wohl war er synodalen und presbyterialen Einrichtungen schon von vorn herein nicht grün; theils fürchtete er, da die rechten Leute dafür nicht da seien, es möchten solche Einrichtungen mehr schaden, theils waren ihm, dem persönlichen Seeligkeits-Interesse gegenüber, alle Verfassungsfragen persönlich antipathisch. Was dem Pastorenthum zur Macht verhalf, das war einerseits die übermäßige Werthschätzung der dogmatisch-correcten Formel, andererseits war's die natürliche Folge der lutherischen Abendmahls- und Beicht-Lehre; ein Zusammenhang, der heute noch und heute wieder in vielen Exemplaren uns klar vor Augen tritt. — Im 7. Vortrag bekommen wir eine Darlegung der Zustände in der mecklenburgischen Landeskirche, die Niemanden eine Sehnsucht nach dem Paradies lutherischen Kirchenthums und feudalen Ritterthums einflößen wird; Manches, was da aus Baumgarten's eigener Lebenserfahrung berichtet wird, muß man zweimal lesen, weil man das erstemal kaum seinen Augen traut. — Der 8. Vortrag hat die Ueberschrift: Das deutsche Concil. Das nämlich ist des Verfassers Idee: jenes freie, deutsche Concil, das die Reformatoren stets begehrt, aber nie erlangt haben, jetzt sollte es berufen werden als Antwort auf das Vaticanum. Der Herr Verfasser weiß den Gedanken sehr lebendig auszumalen; er möge verzeihen, wenn wir, und gewiß Viele mit uns, weniger sanguinisch davon denken. Das Schicksal, welches die Eiferner Conferenzen, die Kirchentage, General- und Provinzialsynoden bis jetzt zu haben pflegten, giebt uns, auch wenn das Laienelement in genügender Zahl vertreten wäre, keine große Hoffnung auf namhaften Erfolg. Ja, wenn die Parteimänner ihr odium theologicum, ihren doctrinären Eigensinn, ihren Weisheitsdünkel und Kleinigkeitsgeist daheim lassen und, statt über einander zu richten, geneigter wären, von einander zu lernen, dann könnte etwas erzielt werden; aber wer wird für solch ein christliches Verhalten die Bürgschaft übernehmen? — Im 9. Vortrag erörtert der Verfasser, wie er sich die Kirche der Zukunft denkt; unter Hinweis darauf, wie sehr in England und Amerika gerade das Christenthum der Schöpfer eines nationalen Lebens gewesen sei, ist ihm die zukünftige Kirche nichts anderes als deutsche Volkskirche, die (S. 286) durch drei christliche Mächte in ihrem eigenthümlichen Wesen bestimmt werde: 1) durch die christliche Freiheit, welche das öffentliche Wort wieder einbezt in seine Würde und Macht; 2) durch die christliche Mannhaftigkeit, welche für das öffentliche Leben Charaktere schafft; 3) durch die christliche Freudigkeit, welche die nationale Kunstproductivität wieder belebt. — Der letzte Vortrag legt uns unsere protestantische Christenpflicht ans Herz. Sie umfaßt (S. 302) das Vierfache: 1) Kenntnißnahme von Gang und Stand der kirchlichen Angelegenheiten; 2) Aneignung (und Ausübung) des allgemeinen Priesterthums; 3) Gebet um Gottes Königreich; und 4) Vereinsthätigkeit für Erneuerung der Kirche. Was der Verfasser über all diese Punkte sagt, ist beherzigenswerth. Aber etwas

überrascht waren wir, als unter Ziffer 4 die obige allgemeine Forderung sich zu der sehr speciellen gestaltete: „Helfen Sie mir einen mecklenburgischen Protestantenverein gründen.“ Ob dieser Aufruf Erfolg gehabt hat, ist uns nicht bekannt; aber noch begieriger wären wir auf die Antwort des Herrn Verfassers, wenn ihn Jemand sofort gefragt hätte: mit welchen thatsächlichen Früchten hat der Protestantenverein bis jetzt den Beweis geliefert, daß in ihm das Heilmittel für die Schäden unserer Kirche gegeben sei?

Palmer.

Zum Kampf und Frieden. Sieben Vorträge von Dr. J. J. van Dosterzee Prof. der Theol. in Utrecht. Einleitung zur Charakteristik der gegenwärtigen Bewegungen auf theologischem und kirchlichem Gebiete, übersetzt und herausgegeben von F. Meyeringh. Gotha, Fr. A. Perthes. 1875.

Schon im Jahre 1868 hatte der geehrte Verfasser vier akademische Reden herausgegeben, ihnen folgen jetzt sieben neue, welche, aus begeistertem Herzen hervorgegangen, gewiß auch bei uns ihre Wirkung nicht verfehlen werden. Der Name Dosterzee's, des Exegeten und Apologeten, ist ja uns deutschen Theologen zu bekannt, als daß es nöthig wäre diese Reden besonders zu empfehlen: eine glühende, begeisterte und begeisternde Liebe für Theologie und Kirche, Tiefe und Innigkeit des Gemüths, eine umfassende Kenntniß auf vielen Gebieten menschlichen Wissens, die er wie Wenige geistvoll zu verwerthen weiß, das sind die Vorzüge dieser Reden. Behandelt er in der ersten das Verhältniß von Christenthum und Humanität und sucht er hier nachzuweisen, wie allein auf dem Boden des Christenthums diese nach ihrer ganzen Tiefe zur Vorstellung gelangen kann, so widmet er die drei folgenden der Theologie insbesondere: die christliche Theologie, die Wissenschaft des Glaubens, die Königin der Wissenschaften, die Herzenstheologie, das sind die Themata, die hier zur Behandlung gelangen. Stellt er mit seiner Rede über oratio, meditatio, tentatio seinen jungen Theologen eindringlich den Ernst ihres Berufes vor Augen, so sollen die letzten Reden über die Selbstzersehung des Christenthums und über die evangelische Geschichte und die moderne Kritik die Ueberzeugung von der ewigen Wahrheit des Christenthums in ihnen wecken und stärken. In einer Zeit, wie der unsrigen, wo man nicht bloß in Holland, sondern auch bei uns immer offener mit der Forderung hervortritt, die Theologie aus der Reihe der Facultäten zu streichen und unter den Theologen selbst trotz alles Gegensatzes gegen Schopenhauer's und Hartmann's Anschauungen der Pessimismus, wenn auch Vielen unbewußt, seine Anhänger findet, so daß so Viele nicht mehr grau in grau, sondern schwarz in schwarz malen, — in einer solchen Zeit verdienen Stimmen wie die Dosterzee's in diesen Reden besondere Beachtung. Nicht nur den Theologen, sondern allen gebildeten evangelischen Christen seien darum diese Reden aufs wärmste empfohlen.

Berlin.

W. Nowak.

Gott und die Welt oder Geist und Materie.

Ein Beitrag zur theistischen Metaphysik.

Von

Dr. H. Kern,

Pfarrer zu Höpfigheim, K. Württemberg.

Der Verfasser dieser Arbeit hat es gewagt, mit einem Ueberrest von Jugendmuth die höchsten Fragen der Metaphysik aufs Neue selbstständig zu verfolgen, uneingeschüchtert durch die Skepsis dieser Zeit, deren Genius, von Enttäuschungen und Widersprüchen erschöpft, wieder einmal nahe daran scheint, in mattem Fluge an dem Verzichten auf jede Möglichkeit einer metaphysischen Grundlegung seines Wissens anzukommen, und leider jetzt mit einer tiefer gehenden Verarmung, als dies vor hundert Jahren im Kant'schen Criticismus der Fall war. Wir fühlen und wissen, daß ein solches Verzichtleisten auf das Höchste und Innerste ihres ganzen Gebietes nimmermehr das Endergebniß der von Jahrhundert zu Jahrhundert sich erneuernden Philosophie sein darf; wir fühlen und wissen auch, daß es inmitten der allgemeinen geistigen Abspannung noch eine philosophisch hoffende Gemeinde giebt, die, von dem festen Bande eines tieferen ethischen Ernstes in Einigkeit zusammengehalten, nicht müde wird, zu streben und zu prüfen um endlich doch diejenige Grundanschauung herauszuarbeiten, die im Stande sein wird, die trübe Resignation zu überwinden und dem unter ihrer grauen Decke immer vibrirenden Schmerz der intellectuellen Sehnsucht eine dauernde Lösung zu gewähren.

Und wenn nun der vorliegende Versuch, von dem Gefühl dieses gemeinsamen Strebens ermuntert und getragen, einen Beitrag zu jener ersehnten Lösung darzubieten sich getraut, so ist der Verfasser doch sehr fern von der Eitelkeit, etwas ganz Neues gefunden haben zu wollen; und es bedarf keiner Belehrung, um ihn zu der Einräumung zu führen, daß fast alle, ja vielleicht alle die Gedanken, die er entwickelt, schon irgendwo und irgendwie geäußert worden sind. Ob hienach dieser Arbeit ein eigenthümlicher Werth übrig bleibt, und welcher, wird der freundliche Leser entscheiden.

Vielleicht aber wäre es des Verfassers Pflicht gewesen, seine Anerkennung der bisherigen Ergebnisse, namentlich innerhalb der Richtung, zu welcher er sich schon in der Ueberschrift bekannt hat, ausdrücklicher als er thut, zu bezeugen. Doch wird man andererseits zugeben, daß dann durch jedesmalige Beleuchtung und Abgrenzung unserer Stellung zu denen, die uns vorausgedacht, aus diesem, von Selbstbeschränkung geleiteten Versuch ein Buch von größeren Ansprüchen geworden wäre.

I. Gott in seiner geistigen Selbstvermittlung,

Daß Gott ist, bedarf innerhalb des christlich-dogmatischen Gebietes keiner dialektischen Beweisführung; der Dogmatiker darf sich damit begnügen, zu constataren, daß die Wirklichkeit und persönliche Lebendigkeit eines göttlich vollkommenen Wesens ebensosehr die selbstverständliche Voraussetzung der als geschichtliche Thatfache vorliegenden Offenbarung, wie überhaupt das unmittelbare Correlat des aus der Naturgebundenheit sich erhebenden sittlich-religiösen Bewußtseins ist. Aber die Philosophen sind damit freilich noch nicht zufriedengestellt. Sie bezweifeln einerseits die Thatsächlichkeit dessen, was die Theologie unter positiver Offenbarung versteht, und erklären es andererseits für einen fehlerhaften Cirkel, wenn gerade diejenige Entwicklungsstufe des sittlich-religiösen Bewußtseins, die einen persönlich lebendigen Gott fordert, zur Basis einer Wissenschaft gemacht werden will, sofern das maachgebende Recht dieser Entwicklungsstufe, oder die logische Verpflichtung, auf derselben stehen zu bleiben, erst nachgewiesen sein müßte, diese Nachweisung aber nicht wohl geschehen könnte, ohne daß das, was aus dem religiösen Bewußtsein bewiesen werden soll, nämlich das Sein und Wirken einer ethischen, beziehungsweise gesetzgeberischen Gottheit, irgendwie schon vorausgesetzt wäre.

Wir glauben deshalb, da wir hier jede theologische Voreingenommenheit zu vermeiden wünschen, die Verpflichtung anerkennen zu müssen, zur Rechtfertigung des Gottesbegriffs auf die allgemeinsten Grundthatfachen nicht bloß des sittlich-religiösen, sondern überhaupt des menschlichen Bewußtseins zurückzugehen, um den Beweis zu versuchen, daß es im Grunde gar kein positives Denken oder gar keine Begriffe geben kann, ohne ein göttliches, d. h. unbedingtes Sein als Axiom vorauszusetzen, und weiter, daß dieses unbedingte eine Sein, wenn es einmal überhaupt anerkannt worden ist, folgerichtig

gar nicht anders denn als persönlich lebendige Gottheit gedacht werden kann.

A. Ontologie. Die ewige Grundwesenheit.

Als Ausgangspunkt für diesen Nachweis genügt uns die menschliche Sprache. Nehmen wir aus derselben irgend ein beliebiges nomen appellativum, z. B. das Wort „Stein“, und geben wir uns ein wenig Rechenschaft, was in dem sprachlichen Gebrauch dieses Wortes als Voraussetzung eingewickelt liegt. Dieses Wort sagt aus, daß es eine unbestimmte Vielheit von Gegenständen giebt, welche vermöge einer gewissen gleichartigen und sich gleichbleibenden Bestimmtheit, wie sie eben durch dieses nomen symbolisirt wird, von dem auffassenden Verstand in Eins zusammengefaßt werden müssen. Eine solche Vielheit, die vom Verstand als Einheit zusammengefaßt werden muß, nennt man bekanntlich einen Begriff, was soviel heißt als Zusammenfassung.

Wir müssen diese einheitliche Zusammenfassung einer gleichartigen Vielheit etwas genauer prüfen, um festzustellen, was daran und dahinter ist. Worin hat sie ihren Grund und Bestand, ihren Werth oder ihre innere Kraft? Beruht sie nicht vielleicht bloß auf einer subjectiven Meinung, oder darauf, daß ich, als auffassendes Subject, mich zufällig von irgend einer Anzahl von Gegenständen in gleichartiger Weise afficirt fühle?

Nein! Daß es sich hier nicht um eine nur zufällige Gleichartigkeit von subjectiven Eindrücken handeln kann, dafür liegt der Beweis eben in der Sprache, die der Ausdruck für das übereinstimmende Empfinden und Auffassen einer unbegrenzten Vielheit von Subjecten ist. Damit daß alle meine Mitsubjecte (wenigstens innerhalb eines unbestimmt großen Kreises) das Wort „Stein“ in demselben Sinne gebrauchen wie ich, beweisen sie, daß sie alle von allen jenen Gegenständen, die sie so nennen, in gleichartiger Weise afficirt werden. Sie alle, diese Mitsubjecte, bilden durch die Jahrtausende hindurch eine unendliche Reihe von Zeugen dafür, daß das, was ich „Stein“ nenne, auch wirklich Stein ist, weil es gegenüber allen diesen Subjecten sich immer wieder in seiner sich gleichbleibenden Bestimmtheit geltend macht, und alle diese Subjecte, die einander sonst so vielfach widersprechen, immer wieder zu dem gleichen Bekenntniß zwingt: dies ist Stein.

Worin beruht also, fragen wir noch einmal, diese sich gleich

bleibende Bestimmtheit, durch welche das, was wir Stein nennen, sich als ein feststehender Begriff, oder als etwas einheitlich Zusammenfassendes und Zusammengefaßtes ausweist? Sie beruht nicht in den zufälligen Eindrücken des Subjects, sie ist nicht abhängig von den Eindrücken des Subjects, sondern die Eindrücke des Subjects sind von ihr abhängig; Subjecte kommen und gehen vorüber, und die Subjecte müssen es ohne irgend welche Verabredung allzumal immer wieder bezeugen: der Stein ist und bleibt Stein. Er würde vielleicht nicht als Stein erkannt werden, wenn wir Subjecte nicht wären, aber es wäre offenbar eine thörichte Annahme, zu sagen: der Stein wäre nicht, was er ist, wenn wir nicht da wären. Die sich gleich bleibende Bestimmtheit also, welche den Stein zum Stein macht, oder das Sosein desselben bedingt, liegt nicht in mir, dem Subject, sondern in ihm, dem Object. Und wie können und müssen wir das verstehen?

Es ist in allen den vielen Objecten, die wir mit demselben Wort bezeichnen, eine sie bedingende Bestimmtheit, vermöge deren sie das, was sie sind, nicht bloß sind, sondern auch sein und beziehungsweise bleiben müssen und eben damit alle unter einander gleichartig sein und bleiben müssen; wobei wir von der allen stofflichen Gebilden anhaftenden Veränderlichkeit vorläufig noch absehen.

Aber ist diese bedingende Bestimmtheit, von der wir reden, nicht doch vielleicht eine bloße Abstraction? und könnte man nicht, anstatt das Abstractum als das Bedingende und die Concreta als das Bedingte zu bezeichnen, eben so gut oder viel besser sagen: Der Begriff hat an sich selbst gar keine Realität; seine ganze Realität besteht nur in den concreten Dingen, die er bezeichnet; die concreten Dinge bedingen ihn vielmehr als er sie; die Steine sind Steine, weil und so lang kein Grund da ist, daß sie etwas Anderes werden sollten, und weil sie nun einmal so sind, so giebt der Mensch allem dem, was nun einmal so und nicht anders ist, diesen gemeinsamen Namen. — So meinten es bekanntlich die Nominalisten unter den Scholastikern.

Nein doch! sagen wir dagegen; das Nichtvorhandensein eines Grundes für das Anderssein ist niemals ein zureichender Grund für das Sosein, und das Denken verlangt mit Nothwendigkeit überall den zureichenden Grund. Die Steine sind, was sie sind, weil ein zureichender Grund dafür vorhanden ist, daß sie so und nicht anders sein müssen, oder, wie vorhin gesagt, weil eine gewisse Bestimmtheit in ihnen liegt, vermöge deren sie so sein und bleiben müssen.

Und diese gewisse Bestimmtheit dürfen wir genauer als eine innere Nothwendigkeit, oder, was dasselbe sagen will, als das innerlich Wesentliche, die Wesenheit der gleichnamigen Dinge bezeichnen. Denn eben als das Wesentliche und Nothwendige in den Dingen unterscheiden wir sie ganz bestimmt von der zufälligen Menge und Erscheinungsweise derselben. Die Steine selbst sind ganz gleichgültig gegen einander, sind äußerlich von einander getrennt und wissen nichts von sich selbst und von einander; die in ihnen liegende Nothwendigkeit aber hält sie zusammen, bindet jeden einzelnen in seinem Sosein und bindet sie untereinander zusammen zu einer Einheit, die unsern Verstand zwingt, sie anzuerkennen, wie wir dies durch das nomen appellativum längst, ehe wir philosophirten, bekundet haben.

Aber diese innere Wesenheit nun, oder diese Nothwendigkeit, vermöge deren jedes bestimmte Ding ist und sein muß, was es ist, weist sofort mit Nothwendigkeit über sich selbst hinaus auf eine höhere Wesenheit. Sie bildet den zureichenden Grund für das Sosein des bestimmten Dinges, aber sie hat in sich selbst noch keinen zureichenden und nothwendigen Grund; sie ist ein inneres Gesetz in den Dingen, aber sie hat in sich selbst keine gesetzgeberische Kraft; die Dinge, in welchen sie ist, sind durch sie bedingt, aber sie selbst ist von anderen Bedingungen abhängig. Und zwar erstlich von dem, was das Nichtnothwendige in den Dingen ist, was die unbestimmt manchfaltige, veränderliche und wandelbare Zusammensetzung derselben bildet, was wir den Stoff, oder das Stoffliche, in der Natur nennen. Was dieses Stoffliche eigentlich sei, fragen wir hier noch nicht; es mag vorläufig genügen, wenn wir sagen, wir meinen damit dasjenige, was schuld daran ist, daß auch nicht zwei Naturgegenstände ganz vollkommen einander gleich sind, und daß kein einziger Naturgegenstand ewig sich selbst ganz gleich bleibt.

Dieses Stoffliche bildet als solches einerseits einen Widerspruch gegen die sich gleichbleibende innere Wesenheit in den Dingen; andererseits ist es eben dieses Stoffliche, was der in den Dingen seienden Wesenheit den daseienden Inhalt giebt, und jene innere Wesenheit, durch welche das Ding besteht, wäre etwas ganz Leeres und Undenkbares, wenn wir das Stoffliche hinwegdenken wollten, woraus das Ding besteht. Den Beleg hiefür geben die bekannten wesenlosen *εἶδη* des Platon.

Aber die Wesenheit jedes Dinges, oder jeder Art von Dingen, ist nicht allein bedingt durch die nothwendig dazu gehörige Stofflichkeit, sondern sie ist auch zugleich begrenzt durch eine Reihe von ebenso begrenzten Wesenheiten, innerhalb welcher sie selbst nur ein einzelnes Glied bildet. Ebenso nothwendig wie das, was Stein ist, Stein sein und bleiben muß, muß Eisen Eisen bleiben und Holz Holz, ebenso nothwendig ein Pferd Pferd, ein Mensch Mensch. Wir sehen hiebei wieder ab von den verschiedenen Maassen der Beweglichkeit und Veränderlichkeit, wie das Stoffliche in den Dingen sie mit sich bringt, indem wir vorläufig wieder nur von der inneren Nothwendigkeit reden, durch welche ein jedes Ding mit sich selbst identisch ist und mit anderen, gleichgearteten Dingen zu einem Begriff zusammengehört.

Wir erkennen hienach eine Vielheit von unvollkommenen, durch das Stoffliche bedingten und sich gegenseitig einschränkenden Wesenheiten, von welchen jede nur ein Glied in der Reihe oder eine einzelne Formation innerhalb der Gesamtheit bildet.

Diese Gesamtheit nämlich kann nicht bloß als arithmetische Summe der nebeneinander oder auch über einander seienden Gattungen von Dingen betrachtet werden, sondern sie muß als die über den begrenzten und bedingten Wesenheiten stehende, sie alle zusammenfassende und tragende Einheit anerkannt werden. Denn ohne eine solche Einheit, welche alle Wesenheiten in ihrem Nebeneinandersein trägt und umfaßt, würden jene unvollkommenen Wesenheiten haltlos im Unbestimmten schweben und zerfließen; es wäre schlechterdings kein zureichender Grund für ein Dauern und Beharren fester Bestimmtheiten innerhalb der unbestimmten Vielheit der Dinge vorhanden, denn sie selbst, diese Bestimmtheiten oder Wesenheiten, sind, wie schon gezeigt, viel zu abhängig, um diesen zureichenden Grund in sich und durch sich selbst haben zu können.

Daß die Gattungsbestimmtheiten, wenn sie wirklich etwas Wesentliches und Bleibendes sein sollen, eine über ihnen selbst stehende höchste Einheit fordern, das wissen die Feinde dieser höchsten Einheit, die Materialisten, vielleicht am allerbesten; denn eben deshalb sind sie so heftig darauf aus, die Arten und Gattungen in der Natur zum mindesten ihres Anspruchs auf immer gleichbleibende Festigkeit zu berauben und das Zufällige, Wandelbare an denselben überall hervorzu ziehen; sie meinen, sie könnten damit den Begriff einer allumfassenden und allbedingenden Wesenheit am Ende überflüssig

machen.¹⁾ Allein es hilft sie ganz und gar nichts; denn es braucht hier durchaus nicht von einer immer und ewig unveränderten Dauer der Art- und Gattungstypen die Rede zu sein; diese Formationen sind auf jeden Fall nur unvollkommene Nothwendigkeiten, denen die Zufälligkeit und Wandelbarkeit des Stofflichen überall anhaftet. Aber wenn sie auch nur eine relative Festigkeit haben, ja gerade deshalb, weil sie eine relative, durch zufällige Bedingungen beeinflusste Festigkeit haben, gerade weil sie bei aller Wandelbarkeit ihres stofflichen Inhalts sich doch als etwas relativ Beständiges behaupten und den menschlichen Verstand zwingen, ihnen ihre verschiedenen und gemeinsamen Namen zu geben, gerade deshalb müssen sie eine zu Grund liegende Gewährleistung haben, die sie alle mit einander trägt und bindet und ihnen das nöthige Maaß von Widerstandskraft gegenüber dem willkürlichen Fließen und Spielen der Stofflichkeit verleiht. Und so wenig ein Ast als solcher bestehen und Früchte tragen kann, ohne selbst vom Baume getragen zu sein, ebenso wenig und noch viel weniger können die Gattungsbestimmtheiten bestehen und die gleichnamigen Einzeldinge tragen, ohne selbst von einer allumfassenden, alleinheitlichen Grundwesenheit getragen zu sein.

Ehe wir nun weiter gehen, ehe wir diese Grundwesenheit weiter zu ergründen versuchen, glauben wir einerseits eine nähere Verständigung über den bisherigen Gedankengang herbeiführen, andererseits unsere bescheidene Achtung für längst dagewesene Gedanken bezeugen zu sollen, indem wir zu zeigen versuchen, daß wir mit unserem Regress zu der Alles tragenden Grundwesenheit im Grunde nichts Anderes wollen und meinen, als was der altbekannte, einst sehr geehrte, aber durch Mangel an wohlwollender Behandlung in ein ungünstiges Licht gekommene ontologische Beweis seinem Grundgedanken nach eigentlich sagen will.

Der Sinn und Werth dieses Beweises für die Realität eines höchsten Wesens liegt nicht in einem synthetischen Fortgang von einem umfassenden Fundamentalsatz zu einer daraus abzuleitenden Folgerung, auch nicht in einem inductiven Zurückgehen von der empirischen Thatsache zu deren nothwendiger Voraussetzung, wie wir im Vis-

¹⁾ Unter dem Neuesten in dieser Richtung ist namentlich zu erwähnen ein im „Anstalt“ 1871, Nr. 32 u. ff. erschienener Aufsatz über „Philosophie und Transmutationstheorie“ von einem Herrn D. Caspari, der mit unendlicher Euphorie jede Immanenz von Geist und allgemeiner Realität aus dem Transmutationspiel des Daseins hinauswirft.

herigen zu gehen versuchten, wohl aber in einer analytischen Selbstvermittlung des affirmativen Denkens, sofern dasselbe, sich auf sich selbst besinnend, das Axiom der Realität überhaupt in sich selbst vorfindet und mit demselben Ernst macht, indem es die in demselben liegende Grundvoraussetzung sich zum Bewußtsein bringt und festhält. Diese Grundvoraussetzung aller Realität ist eben die, daß alles Wesenhafte, alles was dem Vorhandenen in aller Welt wesenhaften Bestand giebt, in einem ewig beständigen Grunde ruht, den man als Inbegriff des in ihm Ruhenden den Inbegriff aller Realität nennen kann.

Es wird zuzugeben sein, daß eine solche Grundanschauung eigentlich allem bejahenden und zumal allem synthetisch bauenden Denken zu Grunde liegt, noch ehe das reflectirende Bewußtsein dieselbe auffaßt, und wir bekennen gern, daß diese Grundanschauung auch unserem bisherigen Gedankengang im Stillen vorausging und uns unausgesprochen vorschwebte, als wir ein Appellativwort aus dem Negikon ergriffen, um an demselben zu zeigen, wie der einfache, sprachlich ausgeprägte Gattungsbegriff durch das in ihm enthaltene allgemeine Wesen uns mit Nothwendigkeit zurückweise auf die Alles tragende Grundwesenheit.

Wir hätten also jene Grundanschauung auch von Anfang an aussprechen und voranstellen können und hätten dann in etwas anders angelegter Gedankenentwicklung etwa sagen können: Wir haben und finden in unserem Denken, sobald wir demselben ernstlich auf den Grund sehen, die Grundanschauung von einer alles wahrhaft Wesenhafte in sich zusammenfassenden absoluten Wesenheit, und wir sehen uns, sobald wir mit unserem Denken irgendwie in positiver Weise voranzugehen beginnen, unumgänglich genöthigt, uns auf jene zurückzubeziehen und sie als wahr zu affirmiren, und zwar einfach deshalb, weil wir ohne sie überhaupt keine Realität, nichts Wesenhaftes, nichts Festes und sich gleich Bleibendes denkend festzuhalten vermöchten. Denn der Begriff einer sich gleich bleibenden Realität, sobald ich denselben in diesem und jenem Ding zu bejahen und festzuhalten versuchen wollte, würde mir jedesmal gleich wieder ohne Halt und Kraft ins Begrifflose zurückfließen, — ins Aschgrau, wie die Leute sagen, ins Herallitische *sein*, wie die Gelehrten sagen, wenn ich mir nicht unmittelbar zugleich der Voraussetzung bewußt würde, die in Allem ist und um Alles herfließt, und die wir eben als

den Inbegriff aller Realitäten, oder, mit dem alten Wolf'schen Terminus, als das ens realissimum zu benennen berechtigt sind.

Diese einfache analytische Selbstvermittlung des affirmativen Denkens also, wie wir sie verständlich genug in den zwei letzten Sätzen verdeutlicht zu haben meinen, ist unserer bescheidenen Meinung nach als die brauchbarste und haltbarste Deutung des im sogen. ontologischen Beweis überlieferten Gedankengehalts zu betrachten. Aber laufen wir denn nicht Gefahr, der Lächerlichkeit anheimzufallen durch die nahe liegende Bemerkung, daß wir mit dieser unserer Cuburation uns doch nur in einem unauflösbaren Cirkel herumdrehen, sofern unsere Deutung des ontologischen Beweises in kurzen Worten nichts anderes sagt, als: Es giebt einen Inbegriff aller Realitäten, weil es überhaupt Realitäten giebt, und es giebt überhaupt Realitäten, weil es einen Inbegriff aller Realitäten giebt?

Wir geben den Cirkel zu; aber es ist kein anderer als derjenige, der seit Erschaffung der Welt zwischen Pflanze und Samen stattfindet. Setzen wir als Erstes den Satz: „Es giebt Realitäten in der Welt,“ so ist diese unmittelbare Bejahung gleich einer überall wildwachsenden Pflanze. Diese Pflanze bringt uns nun, wenn wir mit einiger Treue dabei verweilen, eine Erkenntnißfrucht, die wir in den Worten ausgedrückt haben: „Es giebt einen Inbegriff aller Realitäten.“ Nun ist aber die Frucht ja zugleich der Samen, und Niemand vermag zu entscheiden, ob der Samen oder die Pflanze zuerst dagewesen ist. Und ebenso wird sich schwerlich entscheiden lassen, ob nicht in unserem Denken die Bejahung jenes höchsten Inbegriffs oder jener Grundwesenheit als bedingender Grundgedanke schon voranschwebte, ehe wir das Vorhandensein einer Realität an diesem und jenem empirischen Punkte bejahten.

Aber freilich, Eins gehört noch dazu als *conditio sine qua* die Pflanze keinen Samen und der Samen keine Pflanze hervorbringen kann: nämlich der Boden, der die Pflanze trägt und den Samen aufnimmt. Und einen solchen Boden haben wir denn zum Glück auch bei unserer ontologischen Gedankenentwicklung vor unseren Füßen entdeckt, nämlich unsere liebe menschliche Sprache, die uns von Anfang an das *νοῦς αἰών* dargereicht hat. Ohne die Sprache, die einem jeden Ding seinen gemeingültigen Namen giebt, und die wir freilich nicht leicht wegdenken können, ohne die Vernunft zugleich wegzudeuten, — ohne die Sprache könnte ich der Bestimmtheit und Wesenheit eines jeden Dings niemals recht gewiß werden, weil ich

nicht wüßte, ob alle Anderen dieses Ding ebenso ansehen, auffassen und bejahen, wie ich; das Verhältniß meines Bewußtseins zu den Dingen käme nicht über die problematische Haltung des individuellen Vorstellens hinaus; ich wäre nicht im Stande, auch nur ein einfaches assertorisches Urtheil mit objectiver Sicherheit zu vollziehen, viel weniger irgend etwas mit apodiktischer Gewißheit zu bejahen. Woher wollte ich da die Zuversicht nehmen, um aus dem Nebeneinander und Nacheinander der Objecte, von denen mir keines recht objectiv fest geworden, die Gewißheit einer sie alle fest machenden Grundwesenheit herauszuziehen? Auf der anderen Seite, wenn ich sprachlos um mich und über mich schaute, so könnte mir freilich beim Blick in den weiten Himmel eine Ahnung des Umfassenden aufsteigen, aber sie würde auch immer eine traumartige Ahnung bleiben; ich könnte mich mit Niemand über den Inhalt derselben verständigen, und ich könnte sie niemals als fruchtbare Idee in mein Sprechen und Urtheilen über die Dinge hineintragen, und so könnte sie mir auch nicht dazu verhelfen, die problematisch vor mir stehenden Objecte zur objectiven Bestimmtheit und wesentlichen Gewißheit zu erheben, sie würde mich eher in einen brahmaistischen Alleinheitsstraum hineinziehen, der die Realität der Dinge vielmehr auflöst als befestigt.

Die Sprache aber ist es, wie wir längst gezeigt, die uns unmittelbare Gewähr dafür giebt, daß wir nicht allein stehen, wenn wir die Dinge neben und nacheinander als wirkliche Dinge bejahen, sie bürgt uns im Namen aller Jahrtausende des Menschengeschlechts dafür, daß wir im Recht sind, wenn wir aus der gemeinsamen Bejahung der gemeingültig bezeichneten Dinge das Axiom der Realität überhaupt herausheben und es immer wieder mitbringen und hineintragen, wo wir immer in die um uns ausgebreitete Objectwelt hineintreten. Und auf diese Bürgschaft gestützt sagen wir also getrost und bleiben dabei: Es giebt reale Dinge in der Welt; der Stein ist Stein, der Mensch ist Mensch; wer das bestreiten will, der fange Streit mit der Sprache an, die er redet. Wenn es aber reale Dinge in der Welt giebt, so giebt es zugleich und zuerst eine allgemeine Realität, die Alles trägt und in sich faßt, einen Inbegriff aller Realitäten, an welchem jedes reale Dinge in seinem Theil und Maas Antheil hat.

Und so formuliren wir denn schließlich den Gehalt des sogen. ontologischen Beweises nicht als eine irgendwie zusammengesetzte Beweisführung, sondern, wie oben gesagt, als die anahitische Selbst-

vermittlung des affirmativen Denkens, oder als die ihre eigene Nothwendigkeit durch sich selbst sogleich rechtfertigende Grundthese aller Thesen, in welcher Denken und Sein wesentlich Eins sind, indem wir sprechen: Das Wesen aller Wesen ist das schlechthin zu bejahende, weil wir überhaupt nichts bejahen können, ohne es zugleich und zuerst zu bejahen.

Davon also kann freilich keine Rede sein, daß wir aus dem bloßen Idealbegriff eines allervollkommensten oder allerrealsten Wesens unter dem Vorwand, daß das Existiren mit zu der Summe der Vollkommenheiten gehöre, vermöge eines dialektischen Kunstgriffs plötzlich in den Realismus der kategorischen Gewisheit herüberspringen dürften; diese Art von Ontologie hat Kant mit seinem bekannten Witz von den 100 Thalern getroffen und geschlagen; etwas Anderes aber ist es, wenn die realistische Grundanschauung von vornherein gerechtfertigt und begründet worden ist, wenn das *ποῦ στῶ* innerhalb des Reiches der gemeinsamen Bejahungen von vornherein gesichert worden ist. Auf solcher Basis hat die ontologische Grundthese als directe Bejahung der allem realen Daseinsgehalt immanenten Voraussetzung ihre unanfechtbare Wahrheit, während es freilich für eine idealistische Grundanschauung, die sich's zur ersten Aufgabe macht, das wirkliche Sein der empirischen Dinge seiner Gewisheit zu berauben, immer eine unmögliche Aufgabe bleibt, die Brücke aus dem subjectiven Gedanken zur objectiven Realität heranzuzaubern.

Eine andere Frage ist aber nun freilich die, ob wir berechtigt sind, nachdem wir den Begriff einer allem Dasein immanenten absoluten Realität in dieser ontologischen Betrachtung gewonnen haben, diesen Begriff auch zugleich als ein im Unterschied von den concreten Dingen an und für sich seiendes und auf sich selbst bezogenes Wesen zu fassen und ihn somit in einer solchen Weise zu vertiefen und zu beleben, daß derselbe mit dem Namen „Gott“ bezeichnet werden dürfe?

Daß alle Dinge im Grunde von einem ewigen Zusammenhang getragen sind, oder daß das Weltall überhaupt ein ewiger Zusammenhang ist, das wollen auch die neuesten Herren Philosophen noch zugeben; aber etwas ganz Anderes wird's freilich sein, wenn wir naiv genug sein sollten, aus diesem für jeden irgendwie positiv denkenden Menschen sich von selbst verstehenden Begriff eine über das rein natürliche oder materielle Dasein hinausgehende höhere Causalität, am Ende gar den Begriff eines lebendigen Gottes herauszuargumentiren.

Hier würden uns die großen Meister der heutigen Weisheit, vorausgesetzt natürlich, daß sie es der Mühe werth fänden, einen sehr gewichtigen Kiesel vorzuschieben veranlaßt sein, bestehend etwa in der gewichtvollen Bemerkung, daß zwar den Dingen eine ihren allgemeinen Zusammenhang bedingende Nothwendigkeit inwohne, daß aber dieses allbedingende Abstractum keineswegs als ein an und für sich unbedingtes Etwas, keinesfalls als eine über die Dinge selbst erhabene Realität gedacht werden dürfe.

Und haben wir uns nicht etwa selbst mit unserer bisherigen Betrachtung geradeswegs in den Begriff einer schlechthin bloß immanenten Naturnothwendigkeit hineindirigirt? Wachten wir nicht selbst den abstracten Gattungsbegriff, der an und für sich gar nichts ist und bloß innerhalb des stofflichen Daseins etwas ist, zum Ausgangspunkt unserer Induction? Liegt nicht gerade von hier aus aufs Nächste vor Augen, daß die allgemeine Nothwendigkeit, die dem Dasein inwohnt, eben auch nur innerhalb des stofflichen Daseins etwas sein kann und abgesehen von der Stoffwelt durchaus keine Realität hat? Muß denn nicht die allgemeine Realität, die dem gesammten Dasein zu Grunde liegt, sich zu diesem Gesammten ebenso verhalten, wie die in einer einzelnen Gattung enthaltene Realität sich zu dem Dasein dieser Gattung verhält?

Gerade dies ist es, was wir aufs bestimmteste zu verneinen gedenken, indem wir alles Ernstes gesonnen sind, nicht bloß den Begriff eines absoluten Seins oder einer irgendwie das Dasein bedingenden Gottheit überhaupt, sondern den eines sich selbst erfassenden, sich in sich selbst vermittelnden und damit persönlichen Gottes als philosophische Nothwendigkeit zu behaupten, ja zu beweisen.

Wir halten in dieser Absicht fürs Erste fest, was wir bisher erreicht haben, nämlich die Gewißheit eines Wesens aller Wesen, das die Gesamtheit des Daseins bedingt und trägt. Wenn aber bis hieher schon der Begriff eines Steins uns genügen mochte, um uns von einer noch sehr unvollkommenen Realität zum höchsten Inbegriff der Realitäten hinaufzuleiten, so werden wir von nun an die inhaltsvollere Anschauung des lebendigen Daseins hinzunehmen, um die Gottheit als lebendigen Gott erfassen zu lernen.

B. Kosmologie. Das ewig Hervorbringende.

In der sogenannten todtten Natur erscheint die sich gleichbleibende Bestimmtheit der Gebilde zunächst als etwas schlechthin Gegebenes, in

der Weise, daß die Vorstellung einer blinden, undurchdringlichen, sich selbst nicht kennenden Nothwendigkeit entschuldbar wäre, wenn das ganze Dasein steinähnlich starr wäre. Anders aber, wenn wir die lebendige Natur in ihrer fort und fort sich erneuernden Gestaltung, in ihrem unaufhörlichen Werdensfluß ins Auge fassen. Hier erscheint die den einzelnen Gestaltungen inwohnende Bestimmtheit, vermöge deren ein jeder Naturorganismus — z. B. ein Weinstock, ein Schmetterling, ein Pferd — als solcher sich selbst gleich bleibt, zunächst weit schwankender und fließender als dort, sofern der Weinstock vielleicht schon morgen ganz anders aussieht als heute, und der Schmetterling heute etwas ganz Anderes zu sein scheint als vor einem Vierteljahr, allein eben gegenüber und innerhalb dieser größeren Veränderlichkeit oder Flüssigkeit der äußeren Erscheinung erweist sich die innere Bestimmtheit oder Wesenheit, die den Gegenstand durchdringt, um so energischer und lebendiger.

Offenbar erscheint die inhaltgebende Wesenheit auf dem Gebiet des organischen Lebens in einem gewissen Gegensatz gegen sich selbst: einerseits immer Neues hervorbringend, andererseits das Neue immer wieder in der alten Weise bindend, einerseits in fortwährendem Fluß der Entstehung und Entwicklung begriffen, andererseits eben in diesem Fluß immer wieder als festes Gesetz sich behauptend. — Selbst die H. Darwinisten werden gegen diesen bescheidenen Satz kaum etwas einzuwenden haben.

Wenn wir nun schon bisher, schon im Hinblick auf die feste Bestimmtheit eines todten Naturdings uns genöthigt sahen, von der darin liegenden relativen Realität auf das höhere und höchste Princip derselben, auf die absolute, allbedingende Realität zurückzugehen, so wird sich diese Nothwendigkeit des Zurückgehens auf die absolute Realität hier erst recht zwingend hervordrängen angesichts des im organischen Dasein hervortretenden Gegensatzes zwischen flüssiger Beweglichkeit und gesetzmäßiger Gebundenheit.

Fürs Erste nämlich liegt ja in der besonderen Bestimmtheit, die den Inhalt eines Gattungsbegriffs bildet, schlechterdings kein Grund einer flüssigen Beweglichkeit; vielmehr will ja der Gattungsbegriff gerade das besagen, daß der allgemeinen Bewegung des Naturlebens in ihrer wirklichen Entfaltung überall feste Grenzen und Gesetze entgegengetreten, vermöge deren die wirklich daseienden Gestaltungen niemals bloße Lebweisen im Allgemeinen, sondern immer so oder so geartete und in ihrer besonderen Beschaffenheit sich gleich bleibende Ge-

bilde sein müssen. Man könnte sich deshalb zunächst versucht fühlen, zu sagen: das was in den organischen Wesen flüssig und veränderlich ist, hat seinen Realgrund in der allgemeinen unendlichen Substanz des Seins überhaupt, oder nach poetisirender Redeweise — in der allgemeinen Fülle der unendlich quellenden Natur; was dagegen von fester Bestimmtheit und Gesetzmäßigkeit in ihnen ist, kommt auf Rechnung der besonderen Ordnungen oder Formtypen, die ihre bestimmten Linien und Farben in den an sich unbestimmten Grund der allgemeinen Natur hineinziehen.

Alein bei dieser Unterscheidung oder Theilung könnten wir doch offenbar keinen Augenblick stehen bleiben; sie würde einer nüchternen Betrachtungsweise überhaupt niemals Stand halten und unserer bisherigen Ontologie ganz und gar widersprechen. Denn gerade das Feste und Bestimmte an den Dingen war es ja, und nicht das Wandelbare, was uns als deren eigentliche Realität und als relative Manifestation der absoluten Realität zum Bewußtsein kam; wie könnten wir denn nun auf einmal das wandelbar Fließende und Quellende, von welchem wir eigentlich noch gar keinen Begriff haben, für den eigentlichen Realgrund ansehen und das Beharrende ihm gegenüber zum untergeordneten Moment machen? Ueberdies aber, und abgesehen von unserem bisherigen Gedankengang, so würde es ja zu einer phantastisch platonisirenden Hypostasirung der Formtypen führen, wenn wir die Ursachen der besonderen Gestaltungen als etwas an sich Seiendes dem allgemeinen Realgrund entgegensetzen wollten. Und doch, wenn wir einerseits im Bisherigen die absolute Realität wesentlich als Princip des Beharens oder der festen Bestimmtheit erfaßt haben, so drängt sich uns nun andererseits beim Blick auf das organische Leben jenes immer neue Fließen und Quellen des Werdens als etwas zur Realität des All so wesentlich Nothwendiges entgegen, daß wir es unmöglich von demjenigen trennen können, was wir als die Grundwesenheit aller Dinge, oder als den Inbegriff aller Realitäten anerkannt haben.

Wir werden hier abermals an ein Problem erinnert, an welchem wir schon oben anstreiften, und welches, noch immer ungelöst, vielleicht das schwierigste unter den Problemen der Metaphysik überhaupt ist; es ist die Frage, wie denn eigentlich dasjenige zu begreifen sei, was in der Inhaltserfüllung des Daseins den Eindruck des Nothwendigen, des Fließenden, des Beliebigen macht. Es liegt unserem zertheilenden Denken nur allzunah, von einem ursprünglichen Dualismus

der Principien zu reden, das geistartig Nothwendige dem stoffartig Zufälligen ewig entgegengesetzt zu denken und damit das Problem nicht zu lösen, aber zu verewigen. Wir glauben auch hier noch nicht am richtigen Orte zu stehen, um diesem Problem ernstlich näher zu treten; wir nehmen aber schon hier das Recht in Anspruch, einzusehen, daß das Fließende und das Beharrende, das Beliebige und das Nothwendige, auch wenn unser Denken nie und nirgends umhin könnte, beides zu unterscheiden, doch mit unzweifelhaft gleichem und gemeinsamem Rechte sich von dem ewigen Grund und Schooß aller Wesenheit herleiten, der als solcher schlechterdings nur einer sein kann, der uns aber, jenachdem wir entweder uns in strenger Abstraction concentriren, oder dem Fluß des Lebens sinnend zuschauen, einerseits als das Grundprincip aller identischen Bestimmtheit unbeweglich zu ruhen, andererseits als Urquelle aller Daseinsfülle und Werdensbewegung uns rastlos entgegenzuwallen scheint.

Haben wir nun jene erstere Betrachtungsweise, sofern sie auf das Seiende im strengen Sinn oder auf die rein begriffliche Wesenheit gerichtet ist, nicht mit Unrecht als Ontologie bezeichnet, und an sie die Ehrenrettung des überlieferten ontologischen Beweises, richtiger des ontolog. Fundamentalsatzes angeknüpft, so könnte jener zweite Gesichtspunkt, der das flüssige Werden ins Auge faßt und es aus der Grundursache hervorquellen sieht, mit Erinnerung an Heraclit allenfalls der rheontologische genannt werden. Da wir jedoch in die Erfindung neuer Namen durchaus keinen Ehrgeiz setzen, und da der seit langer Zeit sogenannte kosmologische Beweis zu dem ontologischen ungefähr in demselben Verhältniß zu stehen scheint, wie die Betrachtung des Werdens zu der des Seins, so wollen wir gern die überlieferte Bezeichnungsweise acceptiren und, auf den erwähnten kosmologischen Beweis Bezug nehmend, jene abstract ontologische Grundwesenheit durch kosmologische Betrachtungsweise etwas mehr zu beleben suchen.

Die kosmologische Argumentation schließt bekanntlich von der Reihenfolge endlicher Ursachen und Wirkungen auf eine letzte Grundursache zurück; sie betrachtet die Fülle des Daseins wie einen Strom, worin immer Welle auf Welle folgt, jede die andere treibend und jede von der vorhergehenden getrieben. Wo ein solcher Strom fließt, da muß wohl, wenn der gesunde Menschenverstand irgend etwas gilt, eine Quelle aufzufinden sein, aus welcher das ganze strömende Wellenspiel mit gutem Grunde hergeleitet werden darf.

Für sich allein hingestellt ist nun freilich diese Anschauungsweise nicht im Stande, ihren Satz aufrecht zu halten, einerseits weil wir, was Kant's Hauptprotest ist, kein Recht haben, den Regreß in der Reihe der Ursachen und Wirkungen durch die Forderung eines letzten Quells punkts einfach zu endigen, und andererseits, weil es nirgends eine einfache Reihe von Ursachen und Wirkungen giebt. Der Strom hat freilich eine Quelle, aber da, wo seine Quelle ist, ist noch lange nicht der erste Anfang seines Fließens; die Quelle kommt aus den Tropfen, und die Tropfen aus den Wolken, und die Wolken aus dem Meer, und das Meer? — — Aber der Strom hat auch gar nicht eine Quelle, sondern viele, soviel als Bäche in seinem Bett sich vereinigen, und jede concrete Gestaltung im Wellenspiel der Natur weist uns, wenn wir ihre Ursachen zurückverfolgen, keineswegs auf eine einfache geradlinige Reihenfolge von Ursachen und Wirkungen zurück, sondern auf ein Zusammentreffen unbestimmbar vielfältiger Momente, die aus den verschiedenartigsten Sphären des Daseins herfließen und deren letzte Wurzeln wir nur dann im Schooß einer einheitlichen letzten Causalität beisammen finden, wenn wir das Sein dieser letzten Causalität schon vorher gewiß wissen. Zum Beispiel: Woher kommt diese Eiche? Sie kommt aus der Eichel; aber keineswegs aus ihr allein; sie kommt auch aus der Sonne, sie kommt aus den Wolken, sie kommt aus der Luft, aus allen vier Elementen, und dann vielleicht noch aus der Hand eines Menschen, der die Eichel dahin gebracht hat. Das kindliche Gemüth aber ist seiner Sache gewiß und alsbald fertig, indem es spricht: Gott hat sie wachsen lassen. Aber daß Gott es ist, der solches thut, das erfährt es nicht von der Eiche, sondern sie ist ihm nur ein einzelnes Bild und Beispiel für das, was ihm zuvor schon fest stand.

Deshalb hat Kant jedenfalls darin Recht, daß er den kosmologischen Beweis geradezu auf den ontologischen zurückführt; er ist nicht ein zweiter Beweis neben jenem, sondern ein Corollar zu ihm, eine Bereicherung der abstracten Grundthese, und nur dann von Werth, wenn jene fest genug steht um die Zugabe zu tragen. Ist es uns nun gelungen, den ontologischen Grundgedanken in unanfechtbarer Weise zu affirmiren, und liegt also dem gesammten Dasein eine schlechthin seiende, alleinheitliche Wesenheit zu Grunde, dann bietet die kosmologische Betrachtung des Zusammenhangs der Dinge eine nicht zu verachtende Hülfe zur inhaltlichen Erfüllung jenes an sich abstracten Grundbegriffs, indem sie sagt: das alleinheitliche

Wesen, das allen Dingen zu Grunde liegt, kann nicht eine bloße bewegungslose Nothwendigkeit sein, nicht eine ewig langweilige Identität oder ein Noß, in ewiger Strenghheit durch und um das All gespannt; nein, das ewige Wesen muß eine wesentlich hervorbringende, treibende und schaffende Ursächlichkeit sein, es muß eine Ursache unendlicher Entwicklungen sein, weil ein Blick in den reichen Inhalt des Daseins und insbesondere in den Reichthum der organischen Gestaltungen uns überall ein unaufhörliches Hervorgehen der Dinge auseinander, oder vielmehr eine immer neue Entwicklung des Besonderen und Einzelnen aus dem Allgemeinen heraus zu erkennen giebt. Die kosmologische Betrachtung giebt uns also, kurz gesagt, das Recht, das absolute Wesen, dessen ewig festes Sein uns vorher gewiß geworden ist, auch als Quelle unendlicher Entwicklung oder, schulmäßiger ausgedrückt, als absolute Causalität des Werdens zu erfassen.

Damit haben wir aber doch immer noch keinen Gottesbegriff, der des Namens werth wäre, es fehlt noch immer an der Selbstvermittlung, ohne welche das absolute Wesen sich selbst nicht erfassen, sich selbst nicht bejahen, seiner selbst nicht mächtig werden könnte; wir haben immer noch nicht hinreichende Anschauungen bei einander, um das Spinozische „Deus sive natura“ zu überwinden, um den persönlich selbstbewußten Gott im Innersten des Daseins bei sich selbst zu finden.

C. Teleologie. Das ewig Gesetzgebende.

Hier wird nun, wenn wir's richtig fassen, die teleologische oder physikotheologische Betrachtung einen wichtigen Gedanken hinzubringen, der uns berechtigt, den Begriff jener höchsten Ursache, der uns in der kosmologischen Anschauungsweise zwar Inhalt gewann, aber auch im Fluß des Werdens gewissermaßen zu verlaufen drohte, aus seiner Ausgegessenheit wieder in sich selbst zurückzuführen und zur inneren Selbstvermittlung zu erheben.

Für sich allein genommen bleibt das teleologische Argument ohne Zweifel ebenso unzulänglich wie das kosmologische, und Kant hat wiederum Recht, wenn er zeigt, daß auch dieser Beweis, wiewohl er durch Eröffnung eines Naturpanoramas von wunderbar reicher Schönheit und kunstvoller Zweckmäßigkeit einen wesentlichen Fortschritt gegenüber der trockneren Dialektik der vorangegangenen Argumentationen bewirken will, doch keinen neuen und gewissern Beweis, sondern nur

eine bereichernde Ergänzung zu der im kosmologischen Argument enthaltenen Anschauung hinzubringt, und ebendeshalb nur dann sich aufrecht halten kann, wenn der kosmologische, und vor diesem der ontologische Grundgedanke hinlänglich gerechtfertigt ist. — Was die physikotheologische Betrachtung eigentlich will, hat Kant ganz vortrefflich ausgedrückt, wenn er als Ergebniß des Nachdenkens über die im Weltganzen zu Tage liegende zweckmäßige Anordnung der Dinge den Satz hinstellt: „Es existirt eine erhabene und weise Ursache, die nicht bloß als blindwirkende, allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, sondern als Intelligenz durch Freiheit die Ursache der Welt sein muß.“¹⁾

Dies ist es ja eben, was uns nach Rechtfertigung des kosmologischen Begriffs noch fehlt: die unendlich quellende Fruchtbarkeit, das Princip der Hervorbringungen und Entwicklungen haben wir gefunden; nun fragt sich's: Wo finden wir das gesetzgeberische Intelligenzprincip, jenes ewig Logische, ohne welches die Quelle des Werdens ewig blind und ihrer selbst unmächtig bliebe? Haben wir ein absolutes Wesen als Quelle alles Daseins, dann giebt uns der Blick in die gesetz- und zweckmäßige Ordnung der Dinge das unzweifelhafte Recht, das absolute Wesen eben nicht bloß als fruchtbare Quelle, sondern eben so sehr als ordnende Intelligenz zu bejahen und aus der Aufeinanderbeziehung der hierin enthaltenen Principien die Nothwendigkeit einer Selbstvermittlung des ewig Einen zu begreifen.

Aber bei Kant kann es freilich nach Erörterung des schönen Gedankens, um den es sich hier handelt, nur wieder heißen: Wie schade, daß wir das Recht nicht haben, diese für unser Denken so sehr befriedigende Vorstellung als erwiesene Wahrheit zu bejahen; denn gerade der Gedanke, der die eigentlich beweisende Kraft in der ganzen Betrachtung bilden sollte, daß nämlich der so kunst- und zweckmäßig geordneten Welt ein schlechthin vollkommenes Wesen als genügende Ursächlichkeit vorausgehen müsse, gerade dieser Gedanke fällt, wie Kant mit Recht behauptet, zunächst auf den kosmologischen Begriff der allumfassenden Ursache aller Hervorbringungen, ebendamt aber schließlich auf den ontologischen Grundgedanken eines alleinheitlichen Inbegriffs der Realitäten zurück, und für den eigenthümlichen Werth der physikotheologischen Betrachtung bleibt eben nur soviel zurück, daß, wenn es ein schlechthin vollkommenes Wesen als Ursache aller Dinge giebt, dieses Wesen nicht bloß als blinde Natur oder Quelle des

¹⁾ Krlt. d. reinen Vern. 2. Aufl. S. 653. 3.

Daseins, sondern als ordnende Intelligenz vorgestellt werden darf und muß.

Wir stimmen hiemit ganz überein; wir haben aber im Gegensatz gegen Kant's kritischen Idealismus den Inbegriff aller Realität als schlechthin zu bejahende Voraussetzung aller Wirklichkeit gerechtfertigt, wir haben diesen Inbegriff als Quelle des unendlichen Werdens kosmologisch sich beleben gesehen, wir fügen nur diesem lebendig gewordenen Begriff ein noch höheres Corollar bei, indem wir erkennen, wie die Alles hervorbringende Werdensquelle nicht etwa als ein blinder Weltwille — nach Schopenhauer's lästerlicher Meinung — nur so ins Blaue hinein fort- und fortzeugt, sondern ihrer Hervorbringungen mit Klarheit und festem Maasse mächtig ist, jedem einzelnen Erzeugniß seine angemessene Begrenzung und Ausprägung giebt und, die Vielheit der Erzeugnisse mit gesetzgeberischer Energie beherrschend, gleichmäßig und gesetzmäßig das ganze Reich des Daseins durchdringt und durchwaltet.

Wir halten es hier durchaus für überflüssig, den Nachweis der im Weltganzen wie im Einzelnen herrschenden Gesetz und Zweckmäßigkeit im Gegensatz gegen ihre etenso frivolen als fanatischen Vegner von heutzutage eingehend wieder aufzunehmen. Denn das, was wir hier in teleologischer Hinsicht festzuhalten brauchen, ist zunächst wenigstens nicht mehr, als was alle irgend vernünftig denkenden Männer, auch wenn sie den persönlichen Gott nicht anerkennen, als selbstverständlich voraussetzen. Es fällt uns nicht ein, die Zweckmäßigkeits-theorie im Sinn einer beschränkt populären Theodicee, oder einer engherzig menschlichen Nützlichkeitslehre zu verfälschen, wir huldigen keineswegs einem unbedingten Optimismus, wir haben auch gar nicht im Sinn, von der Vortrefflichkeit der Welteinrichtung zunächst auf die Urheberschaft einer vollkommenen Weisheit zu schließen, um dann von dieser im Schwung der Bewunderung erslogenen Höhe mit einiger Herablassung ein wenig niedersteigend bei dem fast schon zu geringen Begriff der Persönlichkeit des Urhebers Halt zu machen. Nein, wir nehmen den Mund nicht so voll, wir sprechen nicht gleich von allervollkommenster Weisheit, sondern vorerst nur von einer Maass und Ziel setzenden, Begrenzung, Ordnung und Verbindung wirkenden inneren Logik in den Dingen, und wir übertreiben diese Logik so wenig, daß wir im Gegensatz gegen den Idealismus ein Nichtlogisches, Nichtnothwendiges, beliebig Fließendes als überall im Dasein mit enthalten schon mehrfach zugegeben haben und uns vorbehalten, das-

selbe im Weiteren noch principieller zur Anerkennung zu bringen. Aber ebendeshalb, weil uns die Natur überhaupt keineswegs lauter reine objective Logik ist, weil wir die Möglichkeit eines unlogischen Fließens, Wallens, Treibens wenigstens in abstracto einräumen wollen und müssen, ebendeshalb müssen wir, wenn dennoch die logische Ordnung und Gesetzmäßigkeit im Reiche des Daseins die Herrschaft behauptet, um so gewisser anerkennen, daß es ein gesetzgeberisches Weltprincip giebt, ohne welches die Welt ein Chaos wäre. Dies ist so handgreiflich und unwidersprechlich, daß es selbst dann dabei bliebe, wenn der Schopenhauer'sche Pessimismus Recht hätte, wenn die Welt-einrichtung nicht so gut als möglich, sondern so schlecht als möglich wäre und nur gerade zur Noth noch zusammenhielte. Daß sie denn doch noch immer zusammenhält, wäre immer noch ein genügender Beweis für die Wirklichkeit und Kraft des zusammenhaltenden Princip's.

Jedermann spricht heutzutage von Naturgesetzen; fragt man aber, woher denn diese Gesetze kommen, wer oder was denn das gesetzgebende Subject in der Natur sei, so würde nun freilich der aufgeklärte Leser der „Gartenlaube“ oder gar des „Ausland“ sich schämen, auf diese Frage mit dem altväterischen Worte „Gott“ zu antworten; er würde ohne Zweifel als Mitglied des sogenannten gebildeten Publicums keinen Augenblick anstehen, die bedeutsame Erklärung abzugeben, daß die Natur sich selbst ihre Gesetze giebt. Nun gut, wir sind vorläufig auch damit zufrieden, mag's immerhin vorläufig noch dabei bleiben: „Natura, sive Deus; Deus, sive natura.“ Es genügt uns, daß wir eine solche Natura haben, die sich selbst Gesetze giebt. Wir machen bloß ein wenig Ernst mit dieser Aussage des durchschnittlichen Gemeinverständes und constatiren mit Befriedigung, daß dieselbe mit dem, was wir in etwas abstracteren Ausdrücken schon entwickelt haben, ganz übereinstimmt.

Wir haben eine alleinheitliche, Alles tragende Realität oder Grundwesenheit, das wäre in mehr gemeinverständlicher Ausdrucksweise die ewige Naturnothwendigkeit; wir finden zweitens, daß diese Grundwesenheit bei ihrer Alles tragenden Festigkeit zugleich auch ein Princip unendlicher Productivität in sich enthalten muß, das nennt man in gebräuchlicher Rede Weise die unendliche Fülle des Naturlebens; wir erkennen nun drittens in untrennbarer Verbindung mit dieser unendlich producirenden Fülle ein Etwas, das allen Erzeugnissen, in dem sie entstehen, auch unmittelbar zugleich ihre Begrenzung und eigenthümliche Stellung im Verhältniß zu einander giebt, wir nannten

es das gesetzgeberische Princip, und das Publicum preist die wunderbare Gesetzmäßigkeit, mit welcher die Natur sich selbst regiert. Wir sind also mit allen gebildeten Leuten im Wesentlichen ganz einig, nur erlauben wir uns die bescheidene Bemerkung hinzuzufügen, daß nach Vorstehendem die Natur jedenfalls ein persönliches Wesen sein muß, weil sie fortwährend mit sich selbst in Gegensatz tritt und diesen Gegensatz fortwährend durch sich selbst und in sich selbst vermittelt.

D. Selbstvermittlung. Persönlichkeit.

Wenn wir auf diese Selbstvermittlung den aus der Anthropologie entlehnten Ausdruck „Persönlichkeit“ anwenden wollen, so sind wir bloß verpflichtet, zu zeigen, daß zwischen derjenigen Vermittlung, durch welche das menschliche Individuum als Person zu sich selbst kommt, und derjenigen, durch welche das absolute Wesen sich selbst bethätigt, eine wesentliche und einleuchtende Analogie bestehe. Und dies ist nach unseren bisherigen Betrachtungen nicht allzu schwer.

Das menschliche Individuum entwickelt sich zur Persönlichkeit durch drei auseinander hervorgehende und in einander wirkende Grundpositionen oder Grundrichtungen der Bejahung, über welchen sich eine vierte, als höhere Zusammenfassung der drei, erhebt.

Das erste ist die unmittelbare Selbstbejahung des Ich oder das unmittelbare Gefühl der eigenen Identität. Das zweite ist die allgemeine Richtung nach außen, die unmittelbare Bejahung der Außenwelt oder des Nichtich überhaupt, das unmittelbare Begehren in allgemeiner Hingebung an die Erscheinungswelt. Die dritte Bejahung aber läßt schon die bisherige Unmittelbarkeit hinter sich und kommt durch eine Synthese der ersten und zweiten Grundposition zu Stande, indem das Ich das Princip seiner Identität in die Außenwelt hineinträgt und hiedurch eine Vielheit von Identitäten innerhalb der Außenwelt bejaht. Dies ist die Begrenzung setzende Thätigkeit des Vorstellens, in welcher das Ich, um nicht sich selbst an die Außenwelt zu verlieren, seine eigene Hingebung an dieselbe zurückhält und bindet, indem es innerhalb derselben überall etwas abgrenzt und jedes Abgegrenzte als ein identisches Ding, als ein für sich seiendes A und nicht non A, vor sich hinstellt, betrachtet und festhält.

Aus dieser Gegenüberstellung aber, in welcher das Ich gegen die Dinge gespannt ist, und, obgleich in formeller Hinsicht sie abgrenzend, doch dem Inhalt nach vielmehr von ihnen, den überall vor

ihm stehenden Identitäten, eingegrenzt und eingeengt wird, — aus dieser Gegenüberstellung und Spannung hebt sich das Ich wieder empor, es wehrt sich gleichsam gegen die Vielheit der es umlagernden Objecte, indem es im Hinblick auf dieselbe tiefer in sich selbst zurückdringt und nun erst den tieferen und reicheren Inhalt in sich findet, durch welchen es allen jenen vielen und großen Außendingen gewachsen, ja überlegen ist, weil es in jedem von ihnen etwas von sich selbst wiederfindet und in sich selbst die concentrirte Einheit alles dessen fühlt, was dort in all der Vielheit strahlenartig auseinandergelegt erscheint. Mit dieser tieferen Erfassung seiner eigenen Inhaltsfülle erhebt sich das Ich aus dem vorstellenden Weltbewußtsein in das persönliche Selbstbewußtsein, zunächst noch nicht in der Form des begrifflich vermittelten Denkens, sondern zunächst wieder in der Form der Unmittelbarkeit oder des Gefühls, indem ihm das ahnungsvolle Gefühl seines unendlichen, über alle Vielheit der Außendinge erhabenen Inhalts innerlich aufsteigt. Hiemit tritt dann das menschliche Ich in das Reich des Geistes ein, und von hier aus entwickelt es dann auf höherer Stufe, mit Wiederholung der formellen Vermittlungsmomente, den geistigen Inhalt seines Wesens als religiöses Gefühl, sittliches Wollen, geistiges Denken.

In diesen drei, beziehungsweise vier Momenten nun, durch welche sich die Selbstvermittlung der menschlichen Persönlichkeit vollzieht, finden wir auf dem Boden der endlichen Beschränktheit dieselben ewigen Grundbeziehungen wieder, in welchen unsere bisherige ontologische, kosmologische und teleologische Betrachtung uns die Selbstbejahung und Selbstbethätigung des absoluten Wesens anschauen gelehrt hat, nur freilich mit dem unendlichen Maaßstabsunterschied, der sich aus der Vergleichung des endlich beschränkten und bedingten Ich mit dem allumfassenden und allbedingenden Wesen von selbst ergibt. Das individuelle menschliche Ich hat bei seiner Selbstbejahung von Anfang an keine Autarkie, keine in sich geschlossene Festigkeit, weil es sich nicht bloß überhaupt durch eine Außenwelt, sondern durch eine in ihren Bewegungen immer wechselnde Außenwelt bestimmt und beeinflusst findet; das absolute Wesen dagegen kann zwar in seiner Selbstbejahung auch nicht ohne das Zusammensein mit einer äußeren Welt gedacht werden, aber es ist immer gleichmäßig mit der Gesamtheit oder Allheit des äußeren Daseins zusammen, in welcher alle Unterschiede der Bewegung stets schon ausgeglichen sind; darum bleibt es bei all seinem Zusammensein mit der Welt doch immer in ruhiger,

allgenugsamer Selbstbejahung. Ferner: das individuelle Ich geht mit unmittelbarer Hingebung in das vorhandene Dasein hinein, indem es etwas darin sucht; das absolute Wesen aber geht mit unmittelbarer Hingebung ins Werden hinein, indem es nicht etwas, sondern Alles darin schafft. Und wiederum: das individuelle Ich stellt die Außenwelt betrachtend vor sich hin, indem es formell überall Dinge abgrenzt, materiell aber überall von den Dingen eingegrenzt wird; das absolute Wesen dagegen stellt die Außenwelt gestaltend vor sich hin, indem es, weit entfernt, dadurch eingegrenzt oder beschränkt zu werden, vielmehr nur immer den Reichthum seines eigenen Inhalts darin auseinanderlegt und ins Unendliche fort und fort erneuert.

Dieser Maafstabsunterschied aber kann uns nun doch nicht im Geringsten hindern, aus dem Ineinanderwirken der dargestellten drei Grundrichtungen des Bejahens, durch welche wir das absolute Wesen in Analogie mit dem menschlichen Ich sich immer hindurchbewegen sehen, hier wie dort, im Absoluten wie im Individuellen, ein inneres Zusichselbstkommen oder eine Selbstvermittlung des persönlichen Ich aufsteigen zu sehen.

Es hat sich uns in der Gegeneinanderstellung der ontologischen und der kosmologischen Grundanschauung ein Gegensatz zwischen der schlechthin nothwendigen Einheitlichkeit des absoluten Wesens und dem aus ihr hervortretenden Princip der Werdenscausalität fühlbar gemacht, ein Gegensatz, der uns ein inneres Auseinandergehen, eine gewisse Entzweiung im Inhalt des absoluten Inbegriffs mit sich bringen zu wollen schien. Wir sahen indessen in der teleologischen Betrachtung, wie das ewige Wesen diesen Gegensatz immer schon zur Vermittelung gebracht hat, indem es (aus seinem eigenen einheitlichen Grundprincip heraus) dem an sich unbegrenzten Wirken des hervorbringenden Principis immer und überall Maaf und Gesetzmäßigkeit einprägt. Wir sprachen in diesem Sinne von einem beziehungsweise dritten Princip, das wir ein gesetzgeberisches nannten, das wir ebensogut und in gleichem Sinn ein teleologisches nennen können. Wir verstehen aber wohl, daß dieses Dritte im Grunde nur die synthetische Auseinanderbeziehung der zwei ersten Grundprincipien ist und daß das gesetzgeberische Walten und Gestalten einfach darin besteht, daß das absolute Wesen gleichsam die eine Seite seiner selbst in die andere hineinlegt und diese andere Seite durch die erste bindet. Denn die gesetzgeberische Weltgestaltung ist ja im Wesentlichen nichts anderes als

ein Setzen vieler festbegrenzter und bestimmter Identitäten innerhalb des unendlichen Werdestroms, also ein immer wiederholtes Hineinlegen des ontologischen Identitätsprinzips in das kosmologische Productivitätsprincip, kürzer: eine immer neue Bejahung des Seins im Werden.

Hierin liegt nun jedenfalls schon eine innere Selbstvermittlung des absoluten Wesens, indem wir ja sehen, wie es in der Auseinanderbeziehung seiner zwei Urprincipien sich selbst nachgeht, sich selbst ergreift, aufhält und bindet und durch Gestaltung einer die beiden Principien in sich vereinigenden Welt seinen eigenen inneren Gegensatz als einen überwundenen hinstellt. Und, in dieser gestaltenden Ueberwindung des eigenen inneren Gegensatzes liegt denn nun auch mit Nothwendigkeit, wenn nicht die Vollziehung, doch die unmittelbare Vorbereitung der Selbsterhebung zum persönlich selbstbewußten Ich.

Wir verglichen jene gesetzgeberische Weltgestaltungsthätigkeit mit der vorstellenden Thätigkeit des individuellen Ich, von welcher wir sagten, daß sie in formeller Beziehung eine Begrenzung des Nichtich durch das Ich, materiell aber ebensosehr eine Beschränkung des Ich durch das ihm gegenüber festwerdende Nichtich sei. Wir sehen nun wohl, daß von einem solchen Beschränkt- oder Eingeengtwerden durch das Nichtich beim absoluten Wesen nicht die Rede sein kann, weil es nicht bloß in formeller Beziehung alle Dinge begrenzt, sondern auch in materieller sie alle allein gestaltet, also kein fremdes Nichtich vor sich stehen sieht, sondern nur eine Fülle seiner eigenen Hervorbringungen. Gleichwohl werden wir auch in diesem Verhältniß des Absoluten zu seinen Hervorbringungen, ähnlich wie in dem Verhältniß des vorstellenden Ich zu seinen Objecten, eine gewisse Spannung anerkennen müssen, die dem ontologischen Grundbegriff der sich selbst bejahenden Identität nicht ganz adäquat ist. Das absolute Wesen wahrt zwar sein Identitätsprincip, indem es den rastlosen Strom des Werdens an allen Punkten durch Hineinlegung der identischen Wesenheit bindet und damit das fließende Werden überall zum besessigten Dasein macht. Aber eben dieses Hineinlegen in den Strom des Werdens ist ja doch kein Beisichselbstbleiben, das Hinstellen von zahllosen Daseinsgestaltungen ist ein endloses Herausgehen aus sich selbst, ein stetes Gespanntsein nach außen, ein immerwährendes und allseitiges Hinbezogensein auf die Vielheit der Dinge. Beim individuellen Ich kann in dem vorstellenden Hinbezogensein auf die Viel-

heit der Außendinge thatsächlich die Gefahr der Zerstreuung eintreten, welcher gegenüber die Zurückziehung auf sich selbst reagirend eintreten muß, die dann auch wieder unter Umständen zur subjectiven Einseitigkeit werden kann. Von irgend einer Einseitigkeit kann nun bei dem ewigen Wesen aller Wesen selbstverständlich nie die Rede sein; ebendeshalb aber muß in ihm selbst, wenn es als gestaltende Thätigkeit die Welt durchwaltet und seine Wesenheit in alle Dinge vertheilt, unmittelbar zugleich mit ewiger Nothwendigkeit eine ununterbrochene Sammlung und Zurückziehung seiner Wesenheit auf sich selbst sein. Wozu hätten wir sonst das wesenhafte Sichgleichbleiben als erste ontologische Grundnothwendigkeit im absoluten Wesen von Anfang an erfaßt?

Wir sind nicht in abstracter Weise dabei stehen geblieben, nur das ewige Sichgleichbleiben als das ewig Eine und Ganze zu affirmiren, sonst wäre uns das ganze Reich des Lebens verschlossen und unerreichbar geblieben; wir bewegten vielmehr unser Denken aus dem ewig Einem und Stillen wieder hervor ins unendlich strömende Werden und Leben hinein. Wir wollten uns aber doch wieder nicht in träumerischer Weise nur für das Quellen und Strömen der unendlichen Lebensfülle begeistern, sonst wäre uns die Ruhe des ewig Einem wieder verloren gegangen, oder vielmehr, sie wäre unserem in des Lebens Bächen sich wiegenden Denken als starre Verneinung, als die Nacht des ewigen Todes unheimlich und fremd gegenüber gelagert geblieben; in beiden Fällen wäre uns zwischen dem ewigen Urgrund und dem Reichthum des Daseins eine brückenlose Kluft befestigt geblieben. Vermögen wir aber beides zusammen und ineinander zu denken, das ewige Sichgleichbleiben als Urprincip aller Bejahung, und die ewige Beweglichkeit als Quelle alles Werdens, dann sehen wir das ewig Eine liebend und hingebend innerdar ins Werden hineingehen und im Werden seinen eigenen Inhalt auswickelnd unendliche Fülle des Lebens gestalten, aber nicht um sich selbst darin zu verlieren, sondern um immer wieder zu sich selbst und seiner ewig vollkommenen Ruhe zurückzukehren; aber auch im Zurückkehren nicht kalt und streng von der Fülle des ausgebreiteten Daseins sich sondernd, vielmehr sie tragend und festhaltend und immer neue Befriedigung aus der Fülle, als aus seinem Eigenen, in sich selbst zurücktragend, um mit solcher Befriedigung sein centrales Selbstsein zu nähren und seinem Selbst die immerfort lebendige Inhaltserfüllung zu geben, als ein mit seinem eigenen Inhalt zusammengeschlossenes

und seines Inhalts mächtiges, ebensowohl in demselben als über demselben seiendes Selbst. — Und dies wird wohl genug sein, um den Anspruch auf den bescheidenen Namen „Persönlichkeit“ zu begründen. Es ist im Wesentlichen nichts anderes als das, was nach unserer obigen Ausführung den Begriff der selbstbewußten Persönlichkeit des individuellen Ich constituirt, aber mit Weglassung der Beschränktheit und Gegensätzlichkeit, die dem individuellen Ich in seiner selbstbewußten Erhebung über das Nichtich unvermeidlich sich anhängt.

Es ist gestattet, bei einem Punkt von so entscheidungsvoller Wichtigkeit einen Augenblick zu verweilen, um durch nochmalige Zusammenfassung der durchgegangenen Momente sich der erzielten Erkenntniß als einer rechtmäßig gewonnenen zu vergewissern und den freundlich mitemporgestiegenen Leser zu einer kurzen Rast im Rückblick auf die zurückgelegten Vorstufen einzuladen.

Wir gingen aus von der alleinheitlichen, allbedingenden Grundwesenheit alles Seienden, die wir als solche auf analytischem Wege fanden, nachdem die menschliche Sprache uns dafür Bürgschaft geleistet, daß es überhaupt Seiendes gebe. Diese Grundwesenheit war uns aber zunächst nur ein bewegungsloses Abstractum, nur der unmittelbare Allgemeinbegriff des Seins in seiner schlechthin zu bejahenden Nothwendigkeit. Dieser abstracte Begriff belebte sich vor unseren Augen, sobald wir ins Auge faßten, daß es nicht bloß Seiendes, sondern auch Lebendiges giebt, woraus wir den Schluß ziehen mußten, daß das allbedingende Sein ein solches sei, welches die Grundbedingungen des Lebens in sich trägt, d. h. zunächst die absolute Ursächlichkeit der stets im Werden begriffenen Lebensfülle. Wir erkannten aber im Begriff des Lebens nicht bloß die immer neu werdende Fülle, sondern ebensosehr die sich gleich bleibende Gesetzmäßigkeit; wir konnten deshalb nicht anders, als daß wir auch diese zweite Grundbedingung alles Lebens aus dem Allbedingenden ableiteten und die absolute Ursächlichkeit nicht bloß als eine Alles hervorbringende, sondern auch als eine überall gesetzgeberische anerkannten. Ebendamit aber sahen wir das Allbedingende sich mit sich selbst vermitteln, indem es aus sich selbst heraus ein gesetzmäßiges Dasein setzt und bejaht und zugleich sich selbst als die allem Dasein zu Grunde liegende, vor Allem seiende Grundwesenheit nothwendig bejahen muß. Wir sehen es aus sich selbst herausgehen und einen Gegensatz gegen seine eigene alleinheitliche Absolutheit bilden, indem es den Bestand der nicht absoluten, stofflich vielfältigen Gestaltungen bejaht; es will, daß das

Vielfältige als solches dasein und bleiben und nicht in ihm, dem schlechtthin Einen, unterschiedslos verschwinden soll. Das alleinheitliche Wesen modificirt also sich selbst, bindet sich selbst an allerlei Gestaltungen, indem es sich in dieselben hineingiebt und dieselben aus sich heraus gesetzgeberisch befestigt. Andererseits aber verliert es sich doch keinen Augenblick an die von ihm gesetzten Dinge, denn diese haben keinen Grund der Selbständigkeit und Selbstbehauptung in sich und für sich selbst; sie sind ja an sich selbst betrachtet nur das unbestimmt Viele und Zufällige, wie es aus der unendlichen Fülle herausfließt; sie werden in ihrem gesetzmäßig geordneten Dasein immer nur von ihm, dem Alleinheitlichen und Allbedingenden getragen, und dieses kann das unendlich vielfältige Dasein der Dinge nur dadurch tragen, daß es selbst fortwährend in seiner absoluten Identität festbleibt, in einheitlicher Beharrlichkeit sich selbst bejaht, aus aller Getheiltheit des Daseins sich immerdar auf sich selbst zurückbezieht, um mit sich selbst zusammengeschlossen bei sich selbst zu bleiben.

Das alleinheitliche Wesen hat und bejaht also sich selbst zugleich mit der ganzen Summe des von ihm hervorgebrachten Daseins. In diesem „zugleich mit“ betonen wir den Grundunterschied unserer realistischen Anschauungsweise gegenüber der Dialektik des Hegel'schen Idealismus. Bei Hegel hat man in dem einen Augenblick die einzig ewig seiende Idee und sonst nichts; im andern Augenblick verschwindet die Idee und man hat eine unendliche Menge von daseienden Dingen. Wenn man aber meint, man habe sie, so hat man sie im Augenblick schon wieder verloren, weil sie doch nicht eigentlich sind, sondern nur das Anderssein oder die negative Seite der Idee sind. Und die Idee ist doch wieder gar nichts ohne die Dinge, in denen sie sich manifestirt. So kommen weder die Dinge noch die Idee jemals zur Wahrheit und Wesenheit, geschweige denn daß die Idee sich in sich selbst zu concentriren und zum persönlichen Selbstbewußtsein zu erheben vermöchte.

Wir haben uns das Recht erworben, immer beides zugleich zu bejahen, die Alleinheit des ewig Seienden und die Vielfältigkeit des concreten Daseins. Wir sehen das ewig Eine in seiner Identität ewig sich selbst bejahen, wir sehen es aber zugleich immer aus sich selbst herausgehen und seine Identität in ein getheiltes, unendlich vielfältiges Dasein hineinlegen, um all dem Dasein einen Antheil an dem Sein zu gewähren, und wir sehen es bei all dem Heraus-

gehen und Hineinlegen doch immer wieder das ganze Sein auf sich selbst zurückziehen um es in sich zu concentriren.

Wir haben also eine immer währende und immer bejahende Hinundherbeziehung innerhalb des Wesens aller Wesen. Es bezieht sich auf das concrete Dasein, nicht als auf ein fremdes, sondern als auf die aus ihm selbst herausgesetzte Objectivirung der in ihm seienden Fülle; es bejaht diese Objectivirung als Darstellung oder Offenbarung seines eigenen Seins. Es bezieht sich aber zugleich mit Nothwendigkeit auf sich selbst zurück, als auf den alleinheitlichen Grund alles Daseins, indem es sich selbst als diesen Grund ewig bejahen muß, um die ganze Summe des herausgesetzten Daseins vom Grund aus zu tragen und festzuhalten.

Diese Hinundherbeziehung innerhalb des Seienden ist hienach nichts weniger als ein bloß dialektisches Hinundherschwanzen zwischen Ja und Nein, zwischen Sein und Nichtsein, oder zwischen Allgemeinheit und Besonderheit, sondern sie ist eine immerwährende Selbstvermittlung des ewigen Wesens, das sich in peripherischer Weise nach außen manifestirt, in seiner Hinbeziehung auf diese Manifestation sich selbst objectiv wird, sich von sich selbst unterscheidet, aus dieser Selbstunterscheidung aber nur immer neue Inthaltungserfüllung in sich selbst zurückträgt und das, was peripherisch auseinander gelegt worden ist, mit immer zurückkehrender Selbstbejahung nach innen concentrirt, und in solcher innerlichen Concentrirung seiner Inthaltungserfüllung das allumfassende Selbstbewußtsein, oder der persönliche, geistige Gott ist.

Das ewige Wesen ist Gott, weil es Alles aus sich selbst hervorbringt und Alles durch sich selbst bestimmt und trägt; und es ist persönlicher Geist, weil es bei allem Hervorbringen, Tragen und Bestimmen immer seiner selbst mächtig, auf sich selbst bezogen und innerlich mit sich selbst zusammengeschlossen bleibt.

Wir haben jedenfalls unter den menschlichen Worten kein anderes, das die im Bisherigen begründete Erkenntniß einer centralen Selbstvermittlung des ewig einen Urwesens in seinem Zusammensein mit der Fülle des Daseins besser decken könnte, als das Wort: „Persönlichkeit Gottes“. Und keinesfalls fürchten wir nach dieser Rechtfertigung die von pantheistischer Seite vielfach erhobene Beschuldigung, als wäre es nur die Selbstliebe des menschlichen Ich, die mittelst ihrer Dienerin Phantasie ihr eigenes Bild in die ewig gestaltlose Tiefe des Unendlichen hineinzeichne, um nachher mit diesem ver-

götterten Bild des eigenen Ich eine ihrer Schwachheit entsprechende Idolatrie zu treiben. In der That handelt es sich hier ganz und gar nicht um ein willkürliches oder auch unwillkürliches Spiel der Phantasie, sondern um die ernste und gewissenhafte Festhaltung dessen, was nach trocken logischer Abstraction unter Zugrundlegung der Grundprincipien alles Denkens, nämlich der Identität, der Causalität und der Disjunction, als das wesentlich Seiende aus der gesetzmäßig gestalteten Vielheit des Daseins erkannt worden ist; und die Phantasie kommt hier nicht in größerem Maaße ins Spiel, als sie in allem affirmativen und inhaltgewinnenden Denken zur Belebung der abgezogenen Begriffsformen unentbehrlich mitwirken muß.

II. Die Welt als Gottes Aeußerungsgebiet.

Wenn wir im Bisherigen den Begriff der göttlichen Persönlichkeit schon hinlänglich gerechtfertigt zu haben glauben, so wird der kaum gewonnene Reichthum aufs Neue in ein unsicheres Licht geschoben und unsere Rede von Selbstvermittlung des ewigen Wesens als eine vorschnell begehrlische verdächtigt werden durch die allen Physikern und allen Metaphysikern ebenso peinliche als unausweichbare Frage, was denn jenes Andere sei, das immer vorausgesetzt wird, wo von einer Urkraft oder von Kräften, von einer ewigen Causalität oder von endlich begrenzten Ursachen und Wirkungen, von einer göttlichen Schöpferthätigkeit oder von einer allgemeinen Naturnothwendigkeit gesprochen wird; es ist die nie ganz ergründbare, aber auch nie verstummende Frage nach dem Substrat des Daseins, nach dem, auf was die Kräfte und Causalitäten gespannt sind, aus was die schöpferische Gottheit die concreten Dinge schafft, in was sie eingehend webt und wirkt und von was sie eigentlich das, was sie selbst ist, unterscheidet. Dieses „auf was“, „aus was“, „in was“ alles Wirkens, Werdens und Bildens — man nennt es ja gemeinlich die Materie, und was die Materie sei, ist die heikle Frage, die wir hier nicht in abschließender Weise lösen werden, mit der wir uns aber doch irgendwie auseinandersetzen müssen, damit es nicht am Ende heißt, wir hätten eine Pyramide in die Luft bauen wollen.

Was die Materie an sich sei, wird nie mit begrifflich bestimmten Worten gesagt werden können. Denn damit, daß wir von einer Materie im Allgemeinen sprechen, sagen wir unmittelbar, daß es überhaupt etwas an sich Ungeistiges, Unlogisches, Unbegriffliches giebt, das eben nur insofern, als es zu dem Begrifflichen und Begreiflichen

in irgend welcher Beziehung steht, vom Lichte des logischen Gedankens getroffen und erfaßt werden kann. Wenn also über das Wesen oder Was der Materie irgend etwas ausgesagt werden soll, so wird es immer nur in der Art geschehen können, daß von der Erkenntniß des Nichtmateriellen als des eigentlich Wahren und Wesentlichen ausgegangen, und nun zu zeigen versucht wird, wie diesem Wesentlichen, das wir von nun an einfach das Geistige nennen wollen, in der wirklichen Welt immer und überall eine gewisse an sich dunkle Nothwendigkeit zur Seite geht, durch welche es in seiner logischen Reinheit modificirt, beziehungsweise gespannt, eingeschränkt oder auch geradezu negirt wird. Versuchen wir also ob wir in diesem Sinn vorgehend irgend etwas Denkbare und Sagbare über jenes zweifelhafte Gegenüber alles Geistes zu erreichen im Stande sein werden.

Wenn wir, wie bisher geschah, das eigentlich Wesenhafte oder Geistige, bzw. Göttliche in allem Dasein aufzufinden und uns klar zu machen suchen, so denken wir nicht daran, irgendwo beim Einzelnen, Kleinen und Fragmentarischen stehen zu bleiben, um mit zerlegenden und zerschlagenden Untersuchung zu fragen, aus was denn das Ding bestehe und was man nach Auflösung seiner gewordenen Gestaltung am Ende in der Hand behalte; vielmehr diene uns in allem Bisherigen der Hinblick auf die Dinge immer nur als Ausgangspunkt oder Handhabe, um uns sogleich zu dem Allgemeinen, Intelligiblen, Unendlichen zu erheben, das aus dem Zusammenhang der Gestaltungen als das in und über denselben Wirksame zu erkennen ist. Wenn nun diese Art und Weise, die Natur zu betrachten, von den fachmässigen Naturgelehrten als veraltete Metaphysik meist sehr geringschätzig behandelt wird, so könnten wir ihnen gefahrlos Gleiches mit Gleichem vergelten, damit daß wir die aufs Einzelne und Kleinste gerichtete Betrachtungsweise, die im Allgemeinen als die physiologische zu bezeichnen ist, unsererseits als unphilosophisch und geistlos mit den Worten des Dichters strafen würden:

„Wer will was Lebendig's erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Theile in seiner Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band!
Encheiresin naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie!“

Allein es geziemt dem Philosophen, vielmehr noch dem Theologen, auch den Gegner zu achten und von ihm zu lernen, um ihm durch

Gerechtigkeit den Vortheil abzugewinnen. Wir achten deshalb auch jene mikrologische, alle Gestaltungen und Gewebe des Lebens zerlegend, rastlos bis ins Allerkleinste zurückdringende Betrachtung, jene Physiologie, die alles lebendige Dasein auf die Zelle zurückgeführt und mit Zurückführen nicht eher nachgelassen hat, bis sie das Zusammengesetztsein alles Körperlichen aus unsagbar kleinen, nicht mehr theilbaren Urbestandtheilen zum Lehrsatz erheben konnte. Wir achten sie und wollen von ihr lernen, wir machen nicht darauf Anspruch, ihr in den Einzelheiten ihrer Untersuchungen und triumphirenden Beweisführungen prüfend nachzugehen, sondern gestehen einfach zu, daß wir die von den unparteilichsten und gewissenhaftesten Forschern ehrlich erworbenen Ergebnisse auf dem Gebiet der inductiven Naturbetrachtung für wahr annehmen und uns mit denselben zu versöhnen aufrichtig bereit sind.

A. Das Individuationsprincip.

Und so finden wir denn allerdings mit bereitwilliger Anerkennung in dem von der Naturwissenschaft bis ins Allerkleinste nachgewiesenen Princip der Individuation die Thatsache ausgesprochen, daß es unbeschadet des ewig Einen, das wir in seiner centralen Selbsterfassung als den göttlichen, ewig persönlichen Geist erkennen durften, doch auch eine nicht einheitliche Grundbedingung des wirklichen Daseins giebt. Denn in dem ewig Einen, wenn wir es als solches im reinen Denken, abgesehen von aller Erscheinung, festzuhalten suchen, finden wir eben nichts Anderes als die absolut unterschiedslose Einheitsidee, welche für sich allein gedacht alles Nebeneinandersein, alle dingliche Vielheit, alles was Ausdehnung genannt wird, im Grunde nur verneinen könnte, wie dies ja an der classischen Ausprägung der Alleinheitstheorie bei den Eleaten klar zu ersehen ist. Daß also das ewig einheitliche Wesen aller Wesen doch noch für eine unendliche Vielheit von nebeneinander seienden Einheiten Raum gewährt, dies allein ist schon etwas, was sich nicht aus reinem Denken a priori begründen läßt, sondern als eine allgemein gültige Thatsache anerkannt sein will, die in Verbindung mit der schlechtthin zu bejahenden Realität des ewigen Wesens schlechtthin gegeben ist, und die uns jedenfalls jenem an sich Unbegrifflichen, jenem nescio quid, welches wir mit dem Wort „Materie“ meinen, einigermaßen näher bringen kann.

Freilich hat nun die glückliche Auffindung, bzw. Wiederauffindung des Individualprincips, nachdem sie seit Leibniz in die Fortbewegung

der philosophischen Gedankenwelt epochemachend eingegriffen, doch ihren eigentlichen Beruf — die Grundlegung einer wahrhaft realistischen Metaphysik — deshalb nicht zu erfüllen vermocht, weil der allzutief gewurzelte horror vor dem Irrationalen den Berufsphilosophen nicht gestattete, mit einer Anschauung Ernst zu machen, die der reinen schattenlosen Klarheit des begrifflichen Denkens ein irgendwie Undurchdringliches, Dunkelbleibendes in den Weg zu legen droht. Man fühlt auf der einen Seite, daß dem Begriff einer unendlichen Vielheit von kleinsten Einheiten eine Wahrheit inwohne, aber man fühlt auf der anderen Seite fast noch stärker die Unmöglichkeit, sich mit der todten, mechanisch materialistischen Weltanschauung zu befreunden, die dem Atomismus in seiner antiken Ausprägung anhaftete und bei der Mehrzahl seiner modernen Befenner ihm gleichfalls anhaftet; man bringt von Haus aus die Begeisterung für die vollkommene Klarheit, Durchsichtigkeit und Alleinherrschaft des geistigen Lichtprinzips gleichsam als philosophische Herzensreligion mit, und so taucht man nun einfach die sich zur Anerkennung drängende Unendlichkeit der Individuationen in den reinen Lichtäther des Geistes und sieht hiemit die zahllose Vielheit geistig gedachter Punkte oder punktuell gedachter Geister wie einen Ocean von lichtglanzsprühenden Funken sich entgegenleuchten.

So ist ja bei Leibnitz jede Monade nichts Anderes als eine punktuelle Vorstellungsthätigkeit oder geistige Punktualität; und wenn gleich seine Nachfolger dieser spiritualistischen Grundanschauung nicht immer ganz folgerichtig treu geblieben sind, so hat doch die Scheu vor der Geistlosigkeit eines materialistischen Atomismus immer wieder darauf hingedrängt, jeden metaphysischen Gegensatz zwischen dem allumfassenden Gedanken und den punktuellen Realitäten zu leugnen, und die letzteren wesentlich als immaterielle Punkte, als geistige Individuationen, beziehungsweise als Theile des allumfassenden Geistes anzuschauen, wie dies ganz vornehmlich der geistvollste unter den heutigen Vertretern einer monadischen Grundanschauung, nämlich Herm. Voge thut.

Damit ist nun freilich der Schatten des Irrationalen verbannt und die Durchsichtigkeit des Systems gerettet, aber um welchen Preis? — Daß die dem durchschnittlichen Menschenverstand immer wieder sich aufdrängende Incongruenz von Idee und Erscheinung, die sich bis zum pessimistischen Schmerz über die geistwidrige Aermlichkeit, Verkehrtheit und Härte des thatsächlichen Daseins steigert, in einem

spiritualistischen System überhaupt niemals eine Erledigung finden, sondern nur mit optimistischen Zurechtlegungen abgewiesen werden kann, und daß es hierbei durchaus keinen Unterschied macht, ob wir die unendliche Vielheit oder die absolute Einheit zur Grundlage des Systems erwählen, dies ist ein Gedanke, den wir hier noch nicht weiter verfolgen wollen, auf den wir aber weiter unten doch wohl noch einmal werden zurückkommen müssen. Zunächst genügt es uns, die Bemerkung zu machen, daß das Individualprincip, wenn es in spiritualistischer Fassung zum System gemacht wird, schließlich seine eigene Grundtendenz illusorisch macht. Der eigentlich treibende Grundgedanke, der diesem Princip, wenigstens in seiner Erneuerung auf deutschem Boden, von Anfang an inwohnte und in seinen Hauptvertretern mit Wärme hervortreten pflegt, ist doch unzweifelhaft ein teleologischer, beziehungsweise ethischer, es ist im Allgemeinen der Gedanke, daß die Einzelwesen vor dem Untersinken und Aufgehen in einem Alles verschlingenden Absolutum gewahrt und — innerhalb einer zusammenfassenden Einheit — als wirklich seiende, eines wesentlichen Fürsichseins theilhaftige Existenzen affirmirt werden sollen, daß eben damit eine immer wieder neue, gehaltvolle Vermittelung zwischen dem individuellen Ich und dem Inbegriff aller Wesen gefunden werde, womit dann die metaphysische Grundlegung aller ethisch persönlichen Selbstständigkeit gegeben wäre. Aber gerade dies, die Begründung ethischer Persönlichkeit und Selbstständigkeit, in welcher doch der Individualitätsgedanke erst eigentlich zu seiner Wahrheit kommen sollte, bleibt jeder monadologischen Theorie am Ende gänzlich unerreichbar, sie fällt unvermeidlich in den Determinismus zurück, und zwar deswegen, weil sie die Selbstständigkeit allüberall unterschiedslos ausgießt und demnach für die persönliche Selbstständigkeit im Besonderen nichts Besonderes, d. h. nichts Mittelpunktbildendes übrig hat. Wenn in Allem, was da ist, nichts Anderes vorhanden ist, als eine unendliche Vielheit von gleich berechtigten, gleich nothwendigen, gleich ewigen Selbstheiten, so lassen sich zwar größere oder kleinere Associationen von solchen Selbstheiten denken, aber keine Entwicklung, keine Concentrirung, keine inhaltliche Selbstvermittelung irgend eines Wesens. Denn es fehlt gänzlich an den Elementen irgend einer Spannung zwischen Peripherischem und Centralem, zwischen Potenzialität und Actualität, zwischen Bestimmbarem und Bestimmunggebendem, ohne welche Spannung eben schlechterdings nirgends etwas herauskommen kann, am wenigsten eine selbständige Persönlichkeit. Die aller Inhalts-

bestimmung baaren, aller inneren Differenzirung unfähigen Monaden können ewig nichts Anderes thun, als daß eine jede inmitten aller anderen nur immer geradehin sich selbst bejaht. Mehr als dies vermag auch Leibnitz nicht im Ernst für seine Monaden in Anspruch zu nehmen, wiewohl er den Willen dazu hätte. Damit aber gewinnt man keinen Raum für ein Sollen und Werden, für ein Streben und Erreichen; der Zweckbegriff mag immerhin dem Gedanken vorschweben; er gewinnt doch keinen Grund und Boden.

Ebendamt aber verliert auch jener allerhöchste Begriff, den die spiritualistischen Monadiker mit ethischer Wärme festzuhalten suchen, der Begriff der Alles einheitlich umfassenden, tragenden, in sich hegenden Gottheit — er verliert doch schließlich unrettbar allen wesentlichen Werth und Inhalt. Denn wenn es außer Gott — oder vielmehr in Gott — nichts Anderes giebt, als zahllose Vielheit von ewig sich gleichbleibenden punktuellen Geistern, so bleibt für Gott selbst nichts Anderes zu thun übrig, als ewig Garantie dafür zu leisten, daß Alles ewig bleibt, wie es ist; der ganze Gottesbegriff, so sehr ihm namentlich bei Leibnitz und ganz vornehmlich bei Voge in geistvollen Worten ein mystischer Glanz zurecht gemacht werden mag, bleibt am Ende doch nur ein erhabener Name für den ganz abstracten Satz, daß man sich die unendliche Vielheit der seienden Punkte durch eine ewige Nothwendigkeit zusammen gehalten denken müsse, womit nicht viel mehr gesagt ist, als schon die alten Atomistiker mit ihrer „ἀνέχου“ oder auch „τέλει“ sagen wollten. Von einem ethischen Inhalt des Gottesbegriffs, von einem höchsten Gut, das Gott in sich trüge, von einem Hinstreben der Einzelwesen zur Vermittelung mit dem höchsten Wesen, von Gewinnung eines größeren oder kleineren Antheils am göttlichen Wesen ist mit den hier gegebenen Mitteln nichts zu erreichen.

Wir haben uns mit diesen Bemerkungen über das Unbefriedigende des Monadismus deshalb ein wenig aufgehalten, weil wir auf das Individualprincip im Grund einen großen Werth legen, weil wir in ihm ein Hauptmoment für die Begründung einer wahrhaft lebensvollen Metaphysik, d. h. einer die metaphysischen Gegensätze versöhnenden, Gott und Natur mit einander vermittelnden Weltanschauung finden, und weil wir eben um deswillen wünschen möchten, dieses Princip von jener Abstrachtheit freigehalten zu sehen, die die besten Vermittelungsmomente zu tödten droht. Wir erkennen also im Einklange mit den jetzigen Ergebnissen der sorgfältigsten Natur-

forschung eine zahllose Vielheit von kleinsten Bestandtheilen des physischen Daseins, wir halten es aber für eine gleich unrichtige, wenn auch nicht gleich schädliche Einseitigkeit, ob diese kleinsten Elemente als Atome im materialistischen Sinn gefaßt und unabhängig von jedem schöpferischen Geistprincip als die Alles allein constituirenden Factoren des Daseins betrachtet werden, oder ob sie als Monaden im spiritualistischen Sinne für die ewigen Träger des schöpferischen Geistprincips selbst, bzw. für die zahllosen Theile des absoluten Geistes erklärt werden. In beiden Auffassungen kommt ein Monismus ohne innere Vermittelung heraus, in beiden fehlt es an einer lebensvollen Aufeinanderbeziehung gegenseitig sich fordernder Principien, in beiden Fällen bleibt nicht bloß die Zweckbestimmung im ethischen Sinn, sondern überhaupt alle Teleologie, alle stufenmäßige Entwicklung, insbesondere alle persönliche Selbstentwicklung und Selbstvermittelung unbegreiflich.

B. Der Gegensatz zwischen Geistprincip und Materialgrund.

Wir werden also allerdings, um die lebendige Welt begreifen zu können, das bereits anerkannte Individuationsprincip in der Weise fassen müssen, daß es zwar, weit entfernt, den schaffenden Geist auszuschließen, denselben vielmehr mit Nothwendigkeit fordere, zugleich aber doch in Beziehung auf ihn eine principielle Entgegensetzung, ein *ἀντιθέσιον* darbiete. Und hiebei kann wieder keine Rede davon sein, daß wir, um gleich gründlich aus den abstracten Kategorien herauszukommen, in antik naiver Weise einen grob realistischen Dualismus an den Anfang stellen und etwas wie ein Urchaos, einen Urnebel, eine *ἰλὴ* oder Homöomcrienmasse dem ewigen Geist uranfänglich entgegengelagert sein lassen, so daß er selbst nur als Demiurg in die ewige Materie hineinzuwirken hätte; denn „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße zc.?" Ein Gott, der die Masse vor sich liegen hätte, wie ein Töpfer den Thon, wäre eben nicht Gott, weil er nicht Alles in Allem wäre, und eine Welt, die nur aus einer an sich selbst todten Urmaterie herausgestaltet wäre, müßte eben auch ein in sich selbst todtcs, wenn auch noch so kunstvolles, Gebilde bleiben, sie könnte nie und nirgends jene unerschöpflich gebärende, bis ins kleinste mikroskopische Spörchen und Monerenzädchen triebkräftige Spontaneität des Lebens in sich entwickeln.

Wir können also freilich eine dualistische Grundanschauung von Geist und Materie ebensowenig brauchen als einen doctrinären

Monismus; beide Anschauungen sind am Ende gleich unfähig, eine lebendige Auseinanderbeziehung von Geist und Stoff zu denken; wir müssen es also von neuem versuchen, eine solche Grundanschauung zu gewinnen, nach welcher einerseits aller Stoff nur durch das in ihm seiende Geistprincip etwas ist und ohne jenes gar nichts wäre, andererseits aber dennoch ein Gegensatz zwischen Geistigkeit und Stofflichkeit, ein Auseandertreten und Auseinanderwirken entgegengesetzter Grundzüge von beiden Seiten, kurz ein wirkungsvolles Verhältniß zwischen einem einheitlich geschmächtig wirkenden Geist und einer empfänglich sich darbietenden mannichfaltig beweglichen Stoffwelt wenigstens denkbar wird.

Das Princip der Individuation bloß formell für sich genommen leistet uns dies noch nicht. Es sagt uns zwar, daß es nicht bloß ein ewiges Eins, ein Absolutes, sondern daß es auch unendlich Vieles gebe. Aber was ist dieses unendlich Viele zunächst anders als die ausgegossene oder ausgestreute Einheit? Die Vielheit besteht aus vielen neben einander gesetzten Einheiten, und sofern jede von diesen Einheiten in ihrem Maaß ein Seiendes und mit sich Identisches ist, so ist sie zunächst nur eine punktuelle Wiederholung des allgemeinen Seins oder der allgemeinen Identität, und damit gewinnen wir eigentlich nichts Neues, damit kommen wir noch lange nicht in einen metaphysischen Gegensatz hinein, damit kommen wir nur immer wieder auf das ewig Eine zurück, das wir in den zahllosen Einzeleinheiten als in zahllosen Funken oder Effulgurationen seines eigenen ewigen Lichts nur ewig sich selbst abspiegeln sehen. Das giebt zwar immerhin ein Bild, bei welchem unser Vorstellen irgendwie verweilen kann, und ist insofern noch etwas annehmbarer als der ganz abstracte, tödtlich consequente Gedanke einer schlechterdings nur in sich bleibenden, alle Differenzirung von sich ausschließenden eleatischen Einheit; aber ungestillt bleibt noch immer unser durstiges Verlangen, etwas werden zu sehen und aus der kalten Klarheit des bloßen Seins einen Uebergang in das Reich des warmen und vollen Lebens zu gewinnen.

Ein vorläufiger Blick in diese Fülle und Wärme des immer von Neuem werdenden Naturlebens hat uns schon im ersten Theil dieser Betrachtung die Berechtigung gewährt, das ewig eine Wesen als ein solches anzuschauen, das nicht bloß in ewiger Identität immer sich selbst behauptet, auch nicht bloß über einem starren Weltmechanismus gleich wie über einer krystallisirten Mathematik in starrer Er-

habenheit schwebt, sondern das aus sich herausgeht, sich in ein immerwährendes Werden einläßt, als lebendige Quelle in zahllose Kanäle der Lebensentwicklung einfließt und so sich als erzeugerisches Princip unendlicher Hervorbringung offenbart. Wir haben dort schon angedeutet, daß „jenes immer neue Fließen und Quellen des Werdens“ ¹⁾ jedenfalls ein Problem in sich schließt, welches aus dem in der ontologischen Begriffsvermittlung gewonnenen Begriff der alleinheitlichen Wesenheit sich noch keineswegs von selbst erklärt, das Problem des an sich nicht Nothwendigen, Beliebigen oder Willkürlichen, wie es eben im Reich des organischen Naturlebens erst recht sich ausbreitet und unserem sinnenden Bewußtsein als immer neues Räthsel sich entgegendrängt. Wir haben aus diesem zunächst noch zurückgeschobenen Problem vorläufig nur soviel herausgelesen, daß durch jenes unendliche Räthsel des Naturlebens das ewig Eine nach einer Seite seines Inhalts, als das wesentlich erzeugerische Princip, sich hindurchzieht. Und wenn wir mit diesem vorläufig herausgelesenen Begriff weiter vorangegangen sind, bis wir mit dessen Hülfe den Gedanken einer inhaltsvollen Selbstvermittlung des ewigen Wesens begründen konnten, so fühlen wir jetzt die Verpflichtung, auf das, was wir oben schuldig geblieben sind, zurückzukommen und jenen zum theistisken Ergebniß hinaufgeführten Gedankengang nachträglich noch dadurch zu rechtfertigen, daß wir wenigstens den Versuch machen, die zu dessen Gunsten aufgenommene Schuld mit Hülfe des gewonnenen Ergebnisses schließlich noch zu bezahlen.

Das sich hindurchziehende Princip, als ein erzeugerisches und weiter noch als ein gesetzgeberisches, haben wir aus dem Räthsel des Naturlebens herausgehoben: was ist nun aber der Nest, den wir ungelöst darin liegen ließen?

Wenn wir im Reich der Erfahrungen von erzeugerischer Thätigkeit reden, so ist in diesem Begriff immer die Voraussetzung enthalten, daß die erzeugerische Kraft durch eine vorhandene Empfänglichkeit angezogen, bzw. in eine Art von polarer Spannung gezogen wird, und wenn von gesetzgeberischer Thätigkeit die Rede ist, so wird eine an sich noch nicht gesetzmäßige, aber der Gesetzmäßigkeit bedürftige Beweglichkeit vorausgesetzt; auch läßt sich kein Herausgehen aus sich selbst denken ohne ein offenkundiges, von welchem der oder das Herausgehende aufgenommen würde. So sind wir mit all den

¹⁾ S. 542.

Ausdrucksweisen, durch welche wir das ewige Wesen in seiner Actualität und Lebendigkeit unserem Bewußtsein näher zu bringen suchten, immer aufs Neue Rechenschaft schuldig geworden in Betreff jener Frage, die wir gleich im ersten Satz dieses zweiten Theils „ebenso peinlich als unausweichbar“ vor uns treten sahen, nämlich „was denn jenes Andere sei“, das bei aller Activität im Reich der Erfahrungen und so auch irgendwie bei der allwirksamen Activität des göttlichen Wesens als Substrat vorausgesetzt werden muß. Wir haben die Gespanntheit des Fragenden ein wenig getäuscht, indem wir andeuteten, daß das Princip der Individuation, bzw. die Atomentheorie der heutigen Naturwissenschaft, etwas Wesentliches zur Beantwortung jener Frage darbieten könnte, ohne daß wir bis jetzt eine befriedigende Erfüllung dieser Verheißung aufzuzeigen vermocht hätten. Die monadischen Individualitäten, wie wir sie in der Schule der Metaphysiker anschauen gelernt haben, blieben immer zu geistartig und idealistisch, als daß sie uns „jenes Andere“, das wir suchen, eben als ein Anderes im Unterschied vom Geist hätten enthalten können. Wir verzichteten jedoch noch nicht darauf, dem Individualprincip einen wesentlichen Beitrag zur Enthüllung des Räthfels abzugewinnen, aber wir werden uns in dieser Absicht allerdings entschließen müssen, gerade dem Fremdartigen, Unidealischen in den Dingen, was die großen Philosophen in der Regel durch die großen Gedanken zu verhüllen beflissen sind, noch etwas bestimmter und ausdrücklicher als bisher nahe zu treten.

Wenn alle Dinge, die wir wahrnehmen, ihrer Idee entsprächen, wenn nirgendwo eine verletzende Schärfe und Härte den Zusammenhang und Einklang der Gestaltungen störte, nirgends eine freche Häßlichkeit das Auge beleidigte, wenn es keine widerwärtigen Auswüchse und krankhaften Hemmungen in der Natur gäbe, wenn in dem Aufeinanderwirken der verschiedenen Naturgebiete eine nie unterbrochene, immer das Leben begünstigende Eintracht herrschte, wenn lauter ungehemmtes Fließen und Wandeln durch alle Entwicklung der Dinge wie harmonischer Gesang sich hindurchzöge, wenn auch unser Einwirken auf die Gegenstände sich mit spielender Leichtigkeit ohne ermüdenden Widerstand vollzöge, wenn endlich auch das Vergehen der einzelnen Gebilde ohne Kampf und Krampf, ohne Schmerz und Häßlichkeit, als ein ruhiges Zurücksinken in den Neues gebärenden Schooß der Natur sich darstellen würde — dann würde man wahrscheinlich weder von Materie noch auch von Geist reden, die

Vorstellung des Gegensatzes zwischen beiden würde wohl nie zu Stande kommen, dann wäre Alles eins, ein Werden, ein Fließen, ein Spielen, ein Träumen. — Die Dichter, in deren Gemüthern die Gedanken stets leichter als bei anderen Menschenkindern bei einander wohnen, denen der Genius die Härte der im Raum sich stoßenden Sachen freundlich zu verdecken pflegt, sie haben von jeher eine große Neigung gehabt, sich das Dasein ungefähr so vorzustellen, wie wir es uns, soeben mit „Wenn“ und „Dann“ für einen Augenblick vorgemalt haben. Deshalb kann auch der große Dichter es gar nicht ausstehen, wenn der „Philister“ von einer äußeren Schale der Natur redet und damit auf einen in der Natur selbst vorhandenen Gegensatz zwischen dem geistartigen inneren Lebensfluß und der härteren, größeren, mehr widerstrebenden Außenseite der Gestaltungen hinweist. An dem Dichter kann das Zürnen über die Hervorhebung eines solchen Gegensatzes immerhin liebenswürdig erscheinen, aber der Philosoph thut unrecht, wenn er sich in diesem Sinn von der schmeichelnden Anschauung des Dichters gefangen nehmen läßt. Sein strengerer Beruf verpflichtet ihn, auch wenn er darob „Philister“ gescholten würde, mit Trennen und Unterscheiden nicht nachzulassen, solange noch ein räthselhaftes Zueinandersein in aller Welt auf Lösung seines Geheimnisses wartet. Und wenn nun in der Natur nirgends ein Kern sich bildet, ohne von irgend einer Schale umgeben zu sein, so liegt hierin für den Philosophen ein bedeutungsvolles Zeichen und Sinnbild, das ihm den Gedanken nahe legt, auch im Großen und Ganzen des natürlichen Daseins überall etwas wie Kern und Schale zu unterscheiden, d. h. einen Unterschied zu erkennen zwischen dem, das in relativ vollkommener Weise geistartig durchwirkt ist und geistartig lebendige Kräfte in sich trägt, und andererseits dem, was nur in unvollkommener Weise an dem entwicklungsvollen Wirken des hervorbringenden Principis Antheil hat, sofern es zwar seine Gestaltung durch dasselbe empfängt, aber die gestaltenden Kräfte nicht weiter zu leiten vermag, sondern ein Zurücktreten aus dem Fluß des Werdens in die Erstarrung zu erkennen giebt.

Und wenn wir dieser Unterscheidung etwas weiter nachdenken, so führt sie uns eben wieder auf jenes problematische Andere, auf jenes dunkle Substrat aller hervorbringenden Activität zurück, und zeigt uns in den unterschiedlichen Erscheinungsweisen des natürlichen Daseins ein unterschiedliches Verhalten jenes Dunkeln zu dem hellen, geistigen Wirkungsprincip. Einerseits nämlich, sofern wir — nament-

lich im Gebiet der organischen Welt — auf die eigentlich lebensvollen, Trieb und Entwicklungskraft in sich tragenden Erscheinungen hinblicken, so erscheint uns hier jenes im Allgemeinen vorausgesetzte Substrat als lauter Empfänglichkeit, ganz aufgehend in Bereitschaft zur Weiterführung der Lebensauswicklung, ganz geeinigt mit der geistartigen oder seelischen Lebensenergie. Wir denken hiebei in Betreff des Pflanzenlebens hauptsächlich an die Entwicklung der Blüthen, in Hinsicht auf die Thierwelt ganz besonders an den Instinkt im engeren Sinne, d. h. an die wunderbar teleologischen Triebe des Gattungslebens und die mit dem Gattungstrieb vielfach verbundenen seelisch-ästhetischen Aeußerungen einer gesteigerten Lebensfülle. Freilich ist dann dieses entwicklungs- und zukunftsvolle Zueinandersein von Empfänglichkeit und Lebensenergie immer auch sehr nahe mit der verneinenden Gegenseite verknüpft: Flüchtigkeit und Vergänglichkeit ist der Schatten, der es verfolgt: von den Nachtigallen sagt der Dichter: „Nur so lang sie liebten, wären sie“; die Befriedigung der Gattungsinstitute wird vielfach mit dem Leben der davon ergriffenen Individuen bezahlt, z. B. bei den Bienen; überhaupt sind es vorherrschend kurzlebige Arten, in welchen die völlige Hingebung an die Teleologie des Gattungslebens so entschieden hervortritt. Und alle Blüthen der Pflanzenwelt sinken nach kurzer Zeit hinwegend in den Tod, und um so schneller, je zarter ihr Gewebe ist, je reiner der seelische Lebenshauch sie zu durchdringen und aus ihnen zu duften scheint. Im Welken und Sterben sinkt der Stoff, vom gestaltenden Princip verlassen, ins Gestaltlose zurück; doch in der Auflösung wird er auch wieder zu neuer Empfänglichkeit, die der belebenden Kräfte wartet, um in neue Wandlungen eingehend neues Leben zu gebären.

Wenn wir dagegen auf der anderen Seite die vergleichungsweise starren Gebilde ins Auge fassen, wenn wir die harte Schale und was ihrem Gefüge ähnlich ist, das Stein-, Bein- und Holzartige in den Reichen der Natur betrachten, so erscheint hier, wie gesagt, eine unvollkommene Einigung des Substrats und der inhaltgebenden Kraft. Der Stoff macht hier nicht sowohl den Eindruck einer an den Verdensproceß ganz hingegebenen Empfänglichkeit, als vielmehr den einer an sich haltenden Sprödigkeit, die wohl etwas aus dem Quell des Lebens empfangen, aber es nicht wieder ins Gesamtleben hingeben, sondern es in beharrender Gleichmäßigkeit auf die Dauer festhalten will.

Wir glauben uns hienach berechtigt, in jenem immer undefinirbaren Substrat der Dinge, in jenem allgemeinen *εἶς ὃν* alles Daseins, zunächst eine innere Ambiguität hinsichtlich seines Verhaltens zu der hervorbringenden und inhaltgebenden Ursächlichkeit bemerklich zu machen, eine Ambiguität, vermöge deren es sich einerseits als die sich ganz hingebende Empfänglichkeit, andererseits als eine an sich haltende, gleichsam spröde Eigenheit kennzeichnet: zwei Grundrichtungen, welche wir schließlich etwa in einem auch etwas doppelsinnigen Wort zusammenfassen könnten, indem wir sagen: Das allgemeine Substrat alles Werdens in der Natur ist nichts Anderes als ein allgemeines unendliches Verlangen. In diesem Wort nämlich liegt auch eigentlich jene doppelte Grundrichtung enthalten, nämlich einerseits das sehnstichtige Sichhinvenden zu dem, das der unbegrenzten und unruhigen Sehnsucht zur Ruhe und bindenden Begrenzung helfen kann, andererseits aber auch der latente Egoismus, der etwas an sich und in sich ziehen will, um es festzuhalten und nicht wieder loszulassen.

Etwas Aehnliches, wie die hier ausgesprochene Vorstellung von zwei in dieser Weise einander entgegengesetzten Grundtendenzen des werdenwollenden Naturgrundes, hat, wie uns dünkt, der tief sinnige Parmenides gemeint, wenn er, der im ersten Theil seines metaphysischen Gedichts nur das ewig Eine im strengsten und ausschließlichen Sinn als seiend behauptet, im zweiten Theil doch auch dem, was eigentlich nicht ist, mit naturphilosophischer Forschung nachzugehen sucht und in demselben das Warme und das Kalte als die zwei Urelemente alles stofflichen Daseins unterscheidet. Die Wärme, oder das Feuer, ist ihm offenbar das Element der triebkräftigen Werdelust, das Kalte, mit welchem er die Erde oder das Erdige synonym braucht, das Element der spröden Starrheit. Und jedenfalls besteht eine innere Verwandtschaft zwischen der Wärme und dem, was wir die empfängliche Seite des Werdenwollens nennen, und wieder zwischen der Kälte und jener ins Enge und Starre sich zurückziehenden Sprödigkeit. Die Wärme begünstigt überall das Ineinanderfließen von stofflicher Empfänglichkeit und seelischer Hervorbringungskraft; alles Werden neuer Gestaltungen, alle Metamorphose, alles Blühen und alle Fruchtbarkeit ist von der Wärme in erster Linie bedingt; die Abkühlung aber bewirkt Erstarrung, kristallinisches Festwerden in engbegrenzter Form, Verstärkung der widerstandleistenden, harten und ausdauernden Bestandtheile der Naturgebilde. Und wenn die Kälte in unverhältnißmäßiger Weise vorherrscht, oder in schroffer

Weise, ohne die angemessenen Uebergänge, hervorbricht, so tritt jener spröde Grundzug der Natur in seiner disharmonischen, theils ärmlichen, theils gewalthätigen Härte welthuerdend und beleidigend in den Vordergrund, während er sonst von den Wellenlinien der weicheren Formen verhüllt, und in Zurückgezogenheit die derberen Gefüge bauend, im zweckmäßigen Verhältniß zum Tragen, Stützen und Schützen der Lebensentfaltung mitwirkt.

Wir verzichten darauf, dem Reiz zu naturphilosophischen Intuitionen weiter nachzugeben, wir widerstehen der Versuchung, etwas Großartiges sagen zu wollen, wie z. B.: Wärme ist die Seele der Welt! oder: die Weltseele ist die allgegenwärtige, wenn auch oft latente Wärme, die die ganze Körper- und Geisterwelt bewegt! Wir wollen etwas Derartiges nicht sagen, nicht sowohl weil wir den Zorn der nüchternen Physiker fürchten, — denn sie werden wohl nichts hievon lesen, — als weil wir wissen, daß das Großartige und das Nichtsagende nahe beieinander zu wohnen pflegen. Wir begnügen uns also mit dem bescheidenen Bewußtsein, wenigstens einen Versuch gemacht zu haben zu einer positiven und einigermaßen verständlichen Antwort auf die so lange zurückgeschobene Frage nach jenem Anderen, welches den schaffenden Weltgeist allüberall wie sein Schatten begleitet und die farblos reinen Strahlen seines ewigen Lichtes in mannigfache Brechung hineinzieht. Es ist das unendliche metaphysische Verlangen, eine an sich selbst blinde und dunkle Sehnsucht nach dem gestaltenden, befreienden und klärenden Lichtprincip, die ohne des ewigen Geistes schaffendes Licht ein ewig leeres, wesenloses Nichts wäre, die aber etwas werden will und nie aufhören will, etwas zu werden und immer von neuem zu werden, und die überall, wo sie etwas geworden ist, sich in dem Gewordenen auch behaupten will, als Naturgrund voll zäher und spröder Eigenheit.

Mit der Anerkennung dieses unendlichen metaphysischen Verlangens als Materialgrund alles Daseins nähern wir uns ohne Widerstreben dem Hauptgedanken Arthur Schopenhauer's, daß die Welt ein unendliches Wollen, oder auch ein unendlicher Erzeugungstrieb sei, nur daß wir die Schopenhauer'sche Anschauung viel zu wenig durchgearbeitet und abgeklärt finden. Fürs Erste vermüssen wir bei ihm die unserer Ueberzeugung nach wichtige Unterscheidung zwischen einer empfänglichen Sehnsucht, die ins Unendliche immer von neuem (nicht sowohl erzeugen als vielmehr) gebären will, und einer an sich haltenden Eigenheit, die sich ins Enge zurückzieht und

das Hervorgebrachte im Einzelnen befestigen und behaupten will. Fürs Andere aber, und am allermeisten, vermissen wir bei Schopenhauer die Erkenntniß einer geistig-einheitlichen Grundrealität, die dem blinden Materialgrund des unendlichen Begehrens bejahend und gestaltend zum klaren Dasein hilft, zugleich aber auch begrenzend, bindend und beherrschend sich über ihn erhebt und über ihm eine geistige Welt zu bauen und zu behaupten vermag. Bei Schopenhauer kann davon keine Rede sein, weil er von vornherein nicht an eine Realität in geistigem Sinne glaubt, weil die Realität ihm schlechthin mit der Materialität zusammenfällt. Und wenn er als geistreicher Mensch das tiefe geistige Grundbedürfnis nach einer Erhebung über den blind begehrliehen Strom der Materialität unmöglich verleugnen kann, wenn er nach einer Erlösung und Befreiung aus dem ewig ruhelosen „Zauber der Maja“ fragt, so hat er jenem dunklen, gedankenlosen Strom nichts Anderes entgegenzustellen, als eine abstracte Verneinung, die Verneinung alles Wollens und Begehrens, den naturlosen und fundamentlosen Stolz des einsam über Alles hinschauenden Abstractionsvermögens, einen Stolz, der schließlich nur in den ungeheuern Schmerz des Verzweifeln an aller Versöhnung, in den absolut trostlosen Nihilismus zurücksinken kann.

Wir unsererseits wollen allerdings Ernst machen mit dem Eindringen in die Unendlichkeit eines durch alles Dasein hindurchgehenden metaphysischen Gegensatzes, wir verwerfen den unwahren Optimismus, der in jeder gegensatzlosen, monistischen Weltanschauung, sei sie idealistisch oder materialistisch, gleich sehr zu Hause ist. Wir sehen im Gegensatz gegen die einheitlich ruhige Grundwesenheit des ewigen Geistes einen ewig unruhigen Drang des Werdenwollens in allem Dasein gähren und sich dehnen, wir sehen auch im Gegensatz gegen die neidlos aus sich herausgehende und sich ewig mittheilsam ausbreitende Productivität des Geistes einen spröden, eigensüchtigen, im Einzelnen und Engen sich verfestigenden Zug durch alle Natürlichkeit hindurchgehen; wir kommen mit dieser Betonung des metaphysischen Gegensatzes aufscheinend in die Gefahr des Dualismus und in den Verdacht, unsere im ersten Theil etwas zuversichtlich aufgestellten Anschauungen von dem einen identischen Schooß aller Ruhe und alles Fließens (S. 543) wieder umstoßen zu wollen oder zu müssen. Aber wir haben den Gegensatz nur zu Tage gezogen, um ihn sofort in die Lösung und Versöhnung zurückzuführen. Wir bestreiten den Monismus, weil er nichts zu vermitteln und zu versöhnen hat, wir

vermeiden aber den Dualismus, indem wir nur innerhalb der ewigen Einheit vom Gegensatz wissen und das Einheitsprincip in aller Differenzirung überall wiederfinden. Und dies noch etwas deutlicher zu machen sei die Endaufgabe dieses philosophirenden Ganges.

C. Gott in und über der Stoffwelt.

Rehren wir noch einmal zu dem Alles tragenden Grundbegriff zurück, den wir oben in jener ersten ontologischen Erörterung erkannt und fest gefunden haben, zu dem Begriff der alleinheitlichen, ewigen Grundwesenheit oder dem Inbegriff aller Realität. Wir fanden in diesem Inbegriff das ewig Eine, von welchem alles Dasein in seiner unendlichen Vielfältigkeit getragen wird und die Gewährleistung seiner relativen Realitäten empfängt. Das Verhältniß aber zwischen diesem ewig Einem, schlechthin Seienden, und dem von ihm getragenen Dasein blieb hiemit allerdings noch undurchdrungen und unvermittelt. Im Begriff des ewig Einem selbst, sofern er abstract für sich genommen wird, liegt ja eigentlich nur die Verneinung aller Vielheit und Ausbreitung (vgl. S. 599) und alles was wir weiterhin von dem Eingehen des ewig Einem ins Werden und in die teleologische Weltgestaltung sagten, war nur insofern berechtigt, als wir uns vorläufig erlauben durften, das Vorhandensein der wirklichen Welt einfach als Thatsache vorauszusetzen, mit der immer gefühlten Verpflichtung, auf die principielle Erklärung dieser Thatsache in ihrem a priori nothwendigen Zusammenhang mit dem ewig Einem seinerzeit zurückzukommen, wenn wir nämlich aus dem wirklich Vorhandenen hinlängliche Begriffsmomente abstrahirt hätten, um mit denselben eine synthetisch progressive Construction versuchen zu können. Wir wollen diesen Versuch nun wagen, nachdem wir mit dem Begriff eines allem concreten Dasein zu Grunde liegenden, einerseits unendlich empfänglichen, andererseits auch unendlich zurückhaltenden Materialgrundes den an sich abstracten Ergebnissen unseres ontologisch-teleologischen, bzw. theologischen Gedankengangs die principielle nothwendige Ergänzung darzureichen berechtigt sind.

Wir setzen also mit Zurückbeziehung auf die Ontologie ein zeitloses, allem wirklichen kosmischen Dasein vorauszubedenkendes, schlechthin nothwendiges Zusammensein des ewigen Einheitsprincips, das wir nach allem Vorangegangenen ohne weiteres das göttliche Geistprincip nennen dürfen, mit einem gleich ewigen, ins Weite und Unendliche tendirenden Materialgrund, dem Möglichkeitsgrund alles

Werdens. Wollten wir die Nothwendigkeit eines solchen ewigen Zusammenseins leugnen, so müßten wir sogleich auch auf die Realität des geistigen Einheitsprincips verzichten; denn schlechthin für sich allein genommen, ohne eine periphereartig an ihm seiende Unendlichkeit (des Werdenwollens) würde jenes ewig einheitliche Princip in einen mathematischen Punkt zusammenschrumpfen, also völlig inhaltslos sein; wie andererseits eine bloße allgemeine Unendlichkeit ohne ein einheitliches Centralprincip ein völlig leerer Begriff, vielmehr gar kein Begriff, sondern die absolute Begrifflosigkeit wäre.

Versuchen wir nun aber, dieses schlechthin nothwendige Zusammensein des centralen Princip's und der peripherischen oder materialen Möglichkeit denkend festzuhalten, so kann selbstverständlich keine Rede davon sein, daß wir die an sich ganz unbestimmte Unmittelbarkeit dieses vorausgesetzten Zusammenseins als eine in Wirklichkeit ruhig fortdauernde betrachten dürften. Denn das Princip der Unruhe liegt ja schon in diesem Zusammensein mit vorausgesetzt, und weil wir ein solches Princip der Unruhe als Voraussetzung der wirklichen Welt nothwendig brauchen, deshalb haben wir uns auf inductivem Wege die Berechtigung erworben, nicht bloß überhaupt von einem Materialgrunde des Seins zu sprechen, sondern von einem solchen Materialgrund der an sich selbst eine drangvolle Tendenz zum Wirklichwerden ist. Wir haben Hinreichendes vorausgeschickt, um sagen zu dürfen: Jener an sich dunkle, periphereische Grund, ohne welchen das ewig Eine nicht gedacht werden kann, muß zunächst als unendlich empfängliches Verlangen nach positiver Realität das mit ihm zusammenseiende Centralprincip, als den Inbegriff aller Positivität (oder Spontaneität) in Bewegung ziehen, um von demselben in bejahender Weise bestimmt und aus der unbestimmten Möglichkeit zur Wirklichkeit erhoben zu werden.

Hiedurch muß also das ewig Eine zunächst überhaupt zur Selbsterschließung, zum Productivwerden, zum Hervorbringen eines Daseins bewegt werden. Von hier aus aber dürfen und müssen wir nun gleich noch weiter gehen und sagen: das ewig Eine muß nicht bloß im Allgemeinen ins Hervorbringen, sondern insonderheit in unendliche Differenzirung oder Zertheilung hingezogen werden, weil ja der werdenwollende Materialgrund, von dem es gezogen wird, nicht bloß überhaupt ins Weite oder Periphereische tendirt, sondern bei aller Empfänglichkeit doch ebensosehr die immer an sich haltende Eigenheit ist, und weil diese Eigenheit das von dem ewig Einen em-

pfangene Realitätsprincip innerhalb der peripherischen Ausbreitung doch auch überall ins Enge ziehen und in der Enge individualisch festhalten will.

Ohne diesen überall ins Enge gehenden und im Engen sich fest zusammenziehenden Zug von Eigenheit, in welchem wir den metaphysischen Erklärungsgrund alles Particularismus und Individualismus erkennen dürfen, würden wir die wirkliche Welt als Summe und Zusammenhang unendlich vieler Einzelexistenzen nimmermehr zu begreifen vermögen. Nehmen wir an, jener allgemeine dunkle Materialgrund wäre nichts Anderes als die schlechthin empfänglich hingegossene Sehnsucht, ein Dasein im Weiten und Allgemeinen zu gehören, ohne den Drang zur Verengung und Vereinzelnung, so kämen wir mit unmittelbarer Folgerichtigkeit zu der halb spinozischen, halb eleatischen Anschauung, daß das ganze Dasein zwar ein ausgedehntes, aber auch durchaus nur Ein einartiges, homogenes, auf ewig ungetheiltes Ding sei, innerhalb dessen kein Raum wäre für relativ selbstständige Einzeldinge und Einzelsubjecte.

Wir haben eine solche Anschauung längst abgelehnt, weil wir überall im weiten Reich des Daseins, wenigstens soweit es uns vor Augen liegt, eine Vielfältigkeit von Leben, d. h. von in sich concentrirten, selbständig sich entwickelnden Einzelexistenzen erblicken; und eben dies, die entwicklungsvolle Vielheit von Einzelexistenzen innerhalb des ganzen und allgemeinen Daseins, wollen wir daraus ableiten, daß der Materialgrund des Daseins keineswegs bloß als allgemeine, rückhaltslose Hingebung an den Geist, sondern ebensosehr als aufs Aneignen und Festhalten gerichtete Eigenwilligkeit gedacht werden muß.

Zunächst also folgt aus diesem egoistischen Grundzug des Werdevollenden, wie schon vorhin gesagt ist, die allgemeine Nothwendigkeit der Differenzirung oder Zertheilung im wirklichen Werden. Denn sobald wir uns irgendwie oder wo einen Anfang wirklichen Werdens durch die der Empfänglichkeit nachgebende Spontaneität des Geistsprincips zu Tage tretend denken, so müssen wir auch unmittelbar zugleich jenen ins Enge ziehenden Zug mit hineindenken, der eine ungetheilt fortlaufende Ausbreitung des Werdens verwehrt, der in jedem Moment des Werdens gleichsam ein Halt! hineinruft und immer erst verlangt, daß das im Moment Gewordene als ein Etwas, als ein $A=A$, festgemacht werde, ehe die Strömung des Werdens sich weiter ausbreite.

Und aus diesem unaufhörlich sich wiederholenden Festhalten, aus

dieser auf jedem Punkt wieder neu sich vollziehenden Verengung und Verdichtung des Werdeprocesses, was wir natürlich, sofern es vorstellbar ist, nicht als ein successives, sondern als ein zugleich geschehendes Werden auf zahllosen Punkten vorstellen müssen, aus dieser in alle Weiten ausgebreiteten und doch überall in die engste Enge concentrirten Sättigung des werdenwollenden Verlangens durch das bejahunggebende Einheitsprincip, aus diesem so motivirten Eingehen des ewig Einen in die zahllose Differenzirung werden wir nun schließlich das Dasein dessen, was man den Stoff oder die Materie nennt, wenigstens annähernd zu erklären im Stande sein, indem wir die bisherige Deduction kurz zusammenfassend sagen können: Der Stoff ist das in zahllosen Punkten zur Verwirklichung gekommene Werdenwollen eines an sich undefinirbaren und wesentlosen, aber dem geistigen Wirklichkeitsprincip als nothwendige Unterlage dienenden Urgrunds.

Das ist nun freilich eine Definition, die dem Lehrer der Experimentalphysik höchst ungeheuerlich, im besten Fall mystisch und unbrauchbar erscheinen wird. Auch macht dieselbe keinen Anspruch darauf, in irgend ein künftiges Lehrbuch der Physik aufgenommen zu werden. Indessen glauben wir doch einige Anerkennung auch von Seiten des Physikers damit verdient zu haben, daß wir mit Anstrengung und mit gewissenhafter Verläugnung jedes schnellfertigen Idealismus oder Dogmatismus uns beflissen haben, eine solche Anschauung des stofflichen Daseins zu gewinnen, vermöge welcher wir im Stande sind, das vielbesprochene, von der Naturwissenschaft zum Lehrsatz erhobene Princip der Individuation von ganzem Herzen anzuerkennen.

Jedenfalls freuen wir uns, dieses Princip in Folge der bisherigen Erörterungen philosophisch begreifen und uns vollständig aneignen zu können. Wir erläutern damit unsere soeben gewagte Definition der Materie, indem wir noch hinzufügen: Alles stoffliche Dasein setzt sich zusammen aus zahllosen atomischen Theilen, deren allgemeiner Wesensinhalt nichts Anderes ist, als die unendlich vielfältige Ausstreuung des ewig einen und geistigen Realitätsprincips auf dem Grund der an sich nicht realen, aber bis ins Weitesten und Engsten nach Realität verlangenden Werdenspotenz. Wir fügen noch weiter hinzu, daß wir diese atomischen Theile, die wir als punktuelle Verwirklichungen der allgemeinen Realität auch mit dem prägnanteren Namen „Monaden“ bezeichnen dürfen, doch keineswegs als bloße

mathematische Punkte, sondern als raumbildende Punktualitäten auffassen wollen, sofern der ins Peripherische tendirende Grundzug des allgemeinen Materialgrundes in ihnen allen enthalten ist. Weiter auf die Erörterung des Raumbegriffes nach seinen metaphysischen Schwierigkeiten einzugehen, halten wir hier nicht für unsere Aufgabe. Dies aber glauben wir noch aussprechen zu sollen, daß wir nach unserer bisherigen Ableitung der monadischen Individuation keine Nothwendigkeit erkennen, die Summe dieser Monaden als eine schlechthin gegebene und ewig unveränderliche zu betrachten, daß wir vielmehr nicht einsehen können, warum es nicht möglich wäre, daß die ewig einheitliche Ursache aller dieser punktuellen Verwirklichungen, sofern sie doch alles von ihr Ausgegangene in ewiger Einheitlichkeit beherrschen muß, unter irgend welchen Voraussetzungen und in irgend welcher Ausdehnung das in die Monaden hineingesetzte Bejahungs- oder Realitätsprincip auch wieder aus ihnen zurückziehen und dieselben somit in die wesenlose Unbestimmtheit zurückversenken könnte; wie wir uns auch andererseits die Möglichkeit offen denken, daß der ewige Geist, durch den von ihm untrennbaren und wie er selbst unendlichen Materialgrund immer von neuem in Bewegung gezogen, ewig fortfahre, neuen Weltstoff zu bejahen und neue Gestaltungen daraus zu bilden.

Schließlich aber wollen wir uns entfernt nicht anheischig machen, die mannfaltigen Probleme und Antinomien, die die Begriffe von Zeit und Raum, sowie die qualitativen und quantitativen Bestimmtheiten der Dinge und ihre wechselnden Verhältnisse dem Denker immer darbieten werden, auf Grund der im Umriß angedeuteten Weltanschauung zur Lösung zu bringen. Wir hätten uns nicht bis hieher gewagt, wir hätten das ewig räthselhafte Gebiet der Fragen, die immer das Unsagbare berühren und ins unendliche Dunkel hineinflaufen, gar nicht zu betreten versucht, wenn wir nicht mit unabweisbarem Schuldnergefühl die Verpflichtung empfunden hätten, den Anschauungen, die wir, in der Lichtsphäre des Geistes uns bewegend, verhältnißmäßig mit Leichtigkeit gewinnen und aufbauen konnten, auch von der Seite ihres dunkleren Untergrundes aus die Ergänzung zu geben, ohne welche sie unsicher in der Luft schweben würden. Und nur insoweit als es zur Rechtfertigung unseres theistischen Gedankengangs nothwendig ist, soll hier von jenem „Innern der Natur“ gesprochen sein, in welches Haller keinem erschaffenen Geist einzudringen erlaubt.

Nun aber, nachdem wir uns der im ewigen Wesen selbst vorhandenen Nothwendigkeit einer Spannung zwischen Licht und Dunkel, zwischen Sehen und Verlangen, zwischen dem Werdenwollenden und dem Wirklichkeitschaffenden bewußt geworden sind, nachdem wir uns die Veredlung gesichert haben, von einem allgemeinen Grund der Materialität und von der darauf gespannten Activität des ewig einheitlichen Geistprinzips zu reden, nun kommen wir erst mit etwas mehr gesichertem Rückhalt auf das zurück, was wir von der Selbstbewegung und Selbstvermittlung des göttlichen Wesens oben in vorauseilendem Gang zur Anschauung zu bringen suchten. Wir werden jetzt vielleicht im Stande sein, jene ganze göttliche Bewegung, in welcher sich das ewig Eine sowohl mit der daseienden Welt, als mit sich selbst vermittelt, in entschiednerem und deutlicher schattirtem Lichte zu betrachten.

bleiben wir noch einen Augenblick stehen bei der halbdunklen Anschauung jenes unendlichen Werdenwollens, jenes unergründlichen Grundes, wie er mit unsagbarem Drang nach Wirklichkeit verlangt und aus dem lichten Geistprincip die Verwirklichung empfängt, und damit des Daseins theilhaftig wird. Diese unmittelbare Erhebung aus der bloßen Möglichkeit ins affirmative Dasein mußten wir, mit Vergegenwärtigung jenes individualistischen Grundzugs, als ein Werden zahllos nebeneinander seiender Punkte fassen, als in welchen das geistige Centralprincip sich dem verlänglichen Materialgrund bejahend mittheilt, oder sich selbst sozusagen in dessen unbestimmte Ausdehnung hineinsät. Die Summe dieser so gewordenen Realitätspunkte ist nun noch nicht unmittelbar eine Welt, ein Kosmos, sondern zunächst der allgemeine Weltstoff, den man sich, wenn man will, nach der Art jener Lichtnebelmeere vorstellen mag, in welchen die Astronomen noch ungewordene Welten zu erkennen geneigt sind.

Dieser Weltstoff hat noch keine Gestalt und keinen concreten Bestand; er ist sozusagen nur der Gottheit leuchtendes Gewand, ein Scheinen ohne innere Wärme und Entwicklung, nur äußerlich an dem ewig Einen erscheinend, schleierartig es verhüllend. Dabei kann nicht stehen geblieben werden; das Verlangen nach Wirklichkeit kann mit diesem kalten Scheinen noch nicht gesättigt sein, es muß vielmehr durch diesen dämmernden Anfang von Existenz nur verlänglicher und spannungsfähiger werden. Und die göttliche Centralität hinwiederum kann sich diesem gespannten Verlangen nach Weiterentwicklung unmöglich mit farger Verneinung entziehen, wenn ihr schon in dem ge-

wordenen Anfangsstoff die Aussaat ihres eigenen Wesens, ihres eigenen Einheitsprinzips, in zahlloser Vielfältigkeit entgegenleuchtet. Und wir haben es ja schon oben vorausseilend erkannt, daß das ewig Eine nicht als unbewegliche Identität ewig ruhen und allein in sich bleiben kann, sondern daß es hingebend ins Werden und Dasein eingehen, sich in die Ausbreitung desselben hineingießen und damit eine Fülle immer neu quellender Entwicklungen erzeugerisch bewirken muß. Wir nannten die absolute Causalität in diesem Sinn das ewig erzeugerische Princip, auf griechisch müßten wir sie den ewigen *Έγος* nennen, und mit Beziehung auf die ewige Selbstbejahung der alleinheitlichen Identität liegt es nahe, sie als ewige Selbstverleugnung oder auch Selbstentäußerung zu bezeichnen. Der ewig eine Gott geht aus sich selbst heraus, geht in das hinein, was nur äußerlich an ihm ist, giebt sich dahin, um das außer ihm Seiende zu durchströmen und zu entfalten, wird der Stoffwelt immanent, wird Weltseele — „*Deus sive natura.*“

Aber er ist bei aller Selbstentäußerung doch ebensosehr Selbstwahrung. Er verliert sich nicht an die Welt, denn er ist etwas ganz Anderes als Hegel's große Idee, deren Inhalt in der erscheinenden Welt aufgeht; er bleibt als Centralität in sich selbst, bleibt seiner selbst mächtig und hält sich selbst, nämlich seine eigene Immanenz, in der Einheit fest, in der Einheit mit seiner eigenen Selbstbejahung; und dies zunächst in indirecter, aber auch immer in directer Weise. Indirect wahrte er sich selbst, sofern er bei aller Liberalität seiner Umgebung in die Immanenz, bei aller Nachgiebigkeit gegen die vielfartig wallende und gährende Verdelust der unbewußten Materialität doch immer als waltender und gestaltender Geist, als Weltgeist einen fest einheitlichen, durch und durch gesetzmäßigen (teleologischen) Plan des Bauens, Bildens und Ordnen's durch Alles hindurchführt und, wie dem großen Ganzen, so auch allen Theilen desselben Einheitlichkeit und Centralität als Spur und Siegel der ewigen Einheit eingründet, und dabei zu immer höheren Entwicklungsstufen aufsteigend auch solche Centralitäten hervorbringt, die sich selbst erfassen und wollend und wissend sich in sich selbst concentriren.

Aber aus dieser indirecten Wahrung der Centralität, aus diesem Hineinlegen der einheitlichen Bestimmtheit in alle Entwicklungen und Gestaltungen, ergiebt sich mit Nothwendigkeit auch zugleich die directe Selbstwahrung, die directe Zurückwendung aus der peripherischen Weltgestaltung in die Einheit ewiger Selbsterfassung und Selbstbewußt-

heit. Denn wenn die immanente Causalität der Welt nicht als bloße Anima in träumerisch-willkürlichem Treiben und Weben durch das Weltall fließt, sondern aus ewiger Centralität heraus dem Ganzen sowohl als den Theilen feste Form und Ordnung eingründet, so liegt hierin zum ersten, wie sich von selbst versteht, daß sie den also gegründeten Kosmos auch als einen dauernden bejaht und alle Theile desselben nach dem Maas der Berechtigung, die ihnen je nach Verhältniß zum Ganzen zukommt, in und mit dem Ganzen zusammenhält. Dies aber besagt weiter, daß zwischen dem Kosmos und der ewigen Centralität eine immerwährende und allseitige Verbindung stattfinden muß, wonach das ewig Eine sich immerdar von den kosmischen Dingen, als von ihm ausgegangenen, irgendwie berühren oder in Anspruch nehmen läßt, und mit bejahender oder erhaltender Hinbeziehung ihnen zugiebt und zuläßt, was sie in Anspruch nehmen. Dieses Zugeben und Zulassen schließt aber wieder in sich, daß die ewige Einheit deswegen immer zugeben und zulassen kann, weil sie ihrer eigenen Festigkeit sicher ist, und in der bejahenden Hinbeziehung auf die Dinge sich in immerwährender Selbstbejahung auf sich und in sich zurückbezieht. Mit anderen, vielleicht noch deutlicheren Worten könnten wir auch sagen: die Affirmirung und Garantirung der kosmisch disponirten Welt durch die einheitliche Causalität setzt eine constante Spannung voraus, in welcher die ewige Causalität immerwährend aus ihrer centralen Einheit zur peripherischen Außenwelt hingezogen wird und zugleich in correspondirendem Zug fortwährend auf ihre eigene centrale Einheit zurücktendirt. Und diese immerwährende Verbindung oder Hinundherbeziehung zwischen der ewigen Einheit und der getheilten Außenwelt ist nun offenbar nichts Anderes, als ein Wissen, worin die ewige Einheit sich das Weltall und zugleich sich selbst immerwährend vergegenwärtigt. Denn was heißt „wissen“ anders, als ein hinundhergehendes geistiges Band festhalten zwischen dem eigenen Ich, als dem sich selbst bejahenden Centrum, und einem peripherisch vorliegenden Etwas, welches in der Selbstbejahung des Centrums als ein zugleich zu bejahendes sich abspiegelt.

Der ewig eine, mit sich selbst identische Gott, als das ewig centrale Ich, ist mit der peripherischen Vielheit der kosmischen Dinge, die alle etwas von seinem Identitätsprincip empfangen haben, durch ein und dasselbe allverbindende geistige Band verknüpft, und dies Band ist er selbst, sofern er als Weltgeist seine eigene Wesenhaftigkeit in alle Dinge bejahend hineinlegt und zugleich über den also

gewordenen Dingen mit Bewahrung des Hineingelegten emporschwebt, um, in seine Einheit zurückkehrend, die Dinge allzumal immerwährend darin abzuspiegeln. Und damit ist er der persönlich-selbstbewußte und zugleich allseitig weltbewußte, Alles in Gegenwärtigkeit anschauende, allwissende Geist, der ewig Eine, der zugleich Alles in Allem ist, Einer in Allem und Alles in der Einheit.

Einheit ist die erste, vor Allem nothwendige Grundwesenheit seines Wesens; aus der Einheit geht er mit Selbsthingebung in eine Allheit hinaus und gewährt einem in ihm selbst nothwendig liegenden Werdensdrang die Bejahung in Gestalt einer Welt, in welcher er, sich selbst entäußernd, die aus ihm selbst herausgesetzte Unendlichkeit des Stoffs als inwohnende Essenz durchdringt und erfüllt. Hierin seiner eigenen Einheit scheinbar fremd geworden, verliert er sich doch nie und nirgends, sondern bereichert vielmehr seine ewige Einheit und bringt sie als All-Einheit zu ihrer Erfüllung, weil er auch in seiner sich hingebenden Immanenz überall seiner selbst mächtig und mit sich selbst zusammengehalten bleibt und auf jedem Punkte des Daseins als der mit sich selbst Einige Alles festhält und auf die Einheit seines Bewußtseins zurückbezieht.

So ist er allerdings, um die hergebrachten Schulwörter zu gebrauchen, ebensosehr transcendent als immanent, nicht bloß als die über der Allheit des immanenten Wirkens ruhig schwebende Einheit, sondern als der in all seinem immanenten Wirken überall geistig Lebendige, der überall, wo er durch seine Immanenz etwas hervorbringt, aus seiner eigenen Immanenz sich abstrahirend emporhebt und immer von überall etwas in seine Einheit und Innerlichkeit zurückträgt. Und diese Einheit und Innerlichkeit ist nun nicht eine inhalts- und bestimmungslose Stille, nicht ein abstract idealistischer Begriff, sondern sie ist die erfüllte Zusammenfassung und Selbstvermittlung des einen, geistig lebendigen Gottes in seiner ewig sich selbst gleichen Festigkeit, in seiner unendlichen Hingebung und seiner Alles durchleuchtenden, geistig bewußten Klarheit.

Und so behaupten wir nun mit Zuversicht unsere begründete Stellung auf dem Höhepunkte, zu welchem wir schon im ersten Theil dieses philosophischen Ganges emporzusteigen uns getrauten, auf welchem wir uns aber insofern noch nicht ganz sicher fühlten, als wir den Untergrund, über welchem wir gingen und standen, noch nicht untersucht hatten. Dies haben wir wenigstens insoweit nachzuholen gesucht, als es nöthig schien, um unser rasches Emporsteigen

gegen den Vorwurf einer oberflächlich flüchtigen Umgehung der Hauptschwierigkeiten zu schützen. Wir sind weit entfernt von der Einbildung, die ewigen Räthsel der Metaphysik, die Frage nach den letzten Gründen aller Dinge, nach dem Wesen des ewigen Geistes, nach dem Ursprung der unendlichen Materie und nach dem Verhältniß beider zu einander in entscheidender Weise ergründet zu haben. Die Philosophie wird überhaupt vielleicht bis aus Ende dieser Welt dazu bestimmt sein, stets nur die linke Hand dessen zu ergreifen, der nach Vossing's tiefsinnigem Wilde in seiner Rechten die vollkommene Wahrheit und in seiner Linken das immer suchende, aber auch immer irrende Streben nach Wahrheit darbietet. Indessen glauben wir diesem Streben einen Beitrag geleistet zu haben, wenn wir zu zeigen suchten, daß eine Auffassung der höchsten Principien möglich ist, bei welcher Gott und Natur, Geist und Materie, ewig einheitliche Persönlichkeit und ewig vielheitliches Fließen zugleich miteinander ihr Recht finden und in lebendiger Vermittelung ihres Gegensatzes zur Fülle des Lebens im vollkommensten Sinne zusammengefaßt sind.

Und hiemit wollen wir uns begnügen, indem wir darauf verzichten, der Tragweite der gewonnenen Anschauungen und Vermittelungen weiter nachzuschauen. Daß es von dem erreichten Höhepunkt aus nahe läge, einen Brückenbau hinüber ins Reich der theologischen Offenbarungswelt zu versuchen, daß aber auch in die verschiedenen Gebiete der Philosophie, vor Allem in das der Ethik, fruchtbare Ausblicke von hier sich öffnen, wird der, der uns wohlwollend begleitet hat, mit uns fühlen. Ebenso aber fühlen wir es, daß zwischen dem philosophischen Theismus, den wir zu begründen versucht, und dem eigentlich Positiven und Centralen der christlichen Theologie noch sehr schwierige Probleme sich vorlegen, die einen niemals einzuebneenden Grenzwall zwischen Theologie und Philosophie begründen; und ferner, daß, um im Gebiet der Philosophie zu neuen inhaltsvollen Erkenntnissen vorzudringen, vor Allem eine Erneuerung der Anthropologie erforderlich wäre, deren Grundlinien vorzubereiten am Ende die Hauptaufgabe aller Metaphysik ist.

Die Zeit der Weltchöpfung

von

Dr. G. Wehzel,

Pfarrer in Goldbach (Württemberg). ¹⁾

Die Frage, wann Gott die Welt geschaffen und was er vor der Erschaffung derselben gethan habe, ist keineswegs eine müßige Frage, eine Frage sündlicher Neugierde, wie es nach Luther's humoristischer Abweisung derselben den Anschein haben könnte, sondern sie ist eine sehr wichtige und sehr schwierige Frage, eine wahre Achillesferse des Theismus; sie ist namentlich auch darum sehr wichtig, weil von jeher auch das populäre Bewußtsein sich auf diesen Punkt gerichtet und daraus Veranlassung zu Zweifeln geschöpft hat. Können wir nicht sagen, wann Gott die Welt geschaffen, oder warum er sie gerade in diesem bestimmten Zeitpunkte geschaffen hat, so wissen wir im Grunde genommen auch nicht, warum er sie geschaffen. Können wir uns aber keinen Grund denken, warum Gott die Welt geschaffen, so wird sich uns immer wieder die Frage aufdrängen, ob er sie überhaupt geschaffen, oder ob sie nicht den Grund ihres Daseins in sich selber habe. Wenn wir vom Endlichen aufsteigen zu Gott als dem Unendlichen, aber das Endliche nicht anders aus ihm abzuleiten wissen, als dadurch, daß wir eine Veränderung in Gott setzen, durch welche die Idee des Unendlichen, des Absoluten wieder zerstört wird, so werden wir uns versucht fühlen, lieber gleich von vornherein auf dem Boden des Endlichen stehen zu bleiben. Zum mindesten verlieren wir, wenn wir auf die angeregte Frage keine Antwort zu geben wissen, eine wichtige Instanz gegenüber vom Materialismus, der, wenn er auch alle andern Klippen zu vermeiden vermöchte, an der Frage nach dem Anfang der Weltbewegung scheitern würde. Denn wenn wir selber über den Anfang des endlichen Seins keine Auskunft zu geben im Stande sind, so haben wir kein Recht, dem Materialismus seine Rathlosigkeit zum Vorwurf zu machen. Gegenüber vom Pantheis-

¹⁾ Wenn die Redaction nachstebender Abhandlung die Spalten der Jahrbücher öffnet, so geschieht es mit dem Wunsche, daß dieselbe Anlaß geben möge zur Weitererörterung des angeregten Problems und der damit zusammenhängenden theologischen Fragen, besonders auch mit Rücksicht auf die naturwissenschaftlichen Theorien über Anfangs- und Endlosigkeit der Welt.

muß kämen wir sogar in den entschiedensten Nachtheil, sofern dieser die ganze Weltbewegung in einen Kreislauf verwandeln kann, in dessen Begriff weder Anfang noch Ende liegt. Diese Andeutungen dürften genügen, um die Bedeutung der Frage ins Licht zu setzen.

Fassen wir zunächst die verschiedenen Antworten ins Auge, welche auf die angeregte Frage gegeben werden können und meistens auch gegeben worden sind, so sind es, wenn wir mit den am wenigsten plausibeln anfangen und zu den plausibleren fortschreiten, folgende: Man könnte an die absolute Freiheit Gottes appelliren, der nicht nur schaffe was er wolle, sondern auch wann er wolle. Oder man könnte die Frage als unberechtigt abweisen und sagen: die Zeit existire für Gott gar nicht, sie sei erst mit der Welt und für die Welt geschaffen. Oder man könnte die Schöpfung für einen unendlichen, in alle Ewigkeit zurückreichenden Act erklären. Oder man könnte zwischen dem Plane der Schöpfung und seiner Ausführung unterscheiden und sagen: Gott wollte die Welt von Ewigkeit her schaffen, aber er wollte sie in einem bestimmten Zeitpunkte schaffen. Oder endlich, man könnte zwar nicht die gegenwärtige Schöpfung, aber doch die Schöpferthätigkeit Gottes überhaupt für ewig erklären und der jetzt bestehenden Welt eine unendliche Reihe von Welten vorangehen und nachfolgen lassen.

Prüft man diese Ansichten, so ist klar, daß die erste derselben, wo einfach an die absolute Freiheit Gottes appellirt wird, völlig ungenügend wäre. Wahr ist es: Gott ist frei; er kann schaffen, was er will und wann er will. Aber die Freiheit Gottes darf nicht mit geflegelter Willkür verwechselt werden, sondern sie ist zugleich die absolute Nothwendigkeit. In Allem, was er thut, bleibt Gott in der genauesten Uebereinstimmung mit sich selber. Sein Wirken ist immer der streng nothwendige Ausdruck seines Wesens. Die Möglichkeit des Andershandelns ist bei ihm völlig ausgeschlossen. Frei kann und muß sein Thun nur darum genannt werden, weil er sein Wesen nicht von einem andern empfangen, sondern sich selber gegeben hat. Es ist somit Alles, was Gott thut, immer absolut frei und absolut nothwendig, beides zugleich. Leugnet man dies, so leugnet man die absolute Vollkommenheit Gottes selber, d. h. man zerstört die Gottesidee. An die Freiheit Gottes appelliren, um die zeitliche Entstehung der Welt zu erklären, hieße aber nur auf die Ableitung derselben aus dem Wesen Gottes verzichten, wäre also die reine *petitio principii* das naive Geständniß der eigenen Unwissenheit.

Um nichts besser ist die zweite Antwort, welche man auf die

angeregte Frage geben könnte und gegeben hat: Die Zeit existire für Gott gar nicht; sie sei erst mit der Welt geschaffen, und es ist die Ironie, mit welcher Strauß diese „ächt theologische“ Auskunft behandelt hat, keineswegs unverdient. Sagt man, die Zeit existire für Gott gar nicht, so spricht man ihr alle objective Realität überhaupt und unbedingt ab. Denn was objective Realität hat, das muß auch für Gott existiren, daran muß auch er immer irgendwie Antheil haben. Nun aber ist die Zeitvorstellung mit unserem Denken so wesentlich verknüpft, daß wir uns schlechterdings gar nichts als außer der Zeit existirend denken können. Spricht man also der Zeitvorstellung die objective Realität ab, so spricht man sie unserem Erkennen überhaupt ab und steht im subjectiven Idealismus. Um diesen Preis ist aber die Lösung unserer Frage viel zu theuer erkauft.

Auch die dritte Art, wie man sich die Sache zurechtzulegen versucht sein könnte, befriedigt nicht. Die Schöpfung soll selber ein unendlicher Act sein, rückwärts ewig, wie die Entwicklung der Welt vorwärts ewig sei. Hat die Theologie die sechs Schöpfungstage der Genesis längst in größere Zeiträume verwandelt, so wären nach dieser Ansicht dem Sechstagerwerke selber wieder frühere Schöpfungsperioden vorangegangen, in denen etwa die Materie, die beim Beginn des Sechstagerwerkes schon als vorhanden vorausgesetzt wird, geschaffen worden wäre, und diesen noch frühere u. s. w. Aber eine unendliche Entwicklung ist ein Unding, da mit dem Begriffe der Entwicklung Anfang und Ende gegeben ist. Nur in der Form einer unendlichen Annäherung an ein Ziel läßt sich die Idee einer unendlichen Entwicklung wenigstens vollziehen. Aber das paßt auf die Schöpfung, wo es sich nicht um Annäherung an ein Ziel, sondern um Ausgang von einem Punkte handelt, nicht.

Die vierte Art, der Schwierigkeit Meister zu werden, ist nun eben diejenige, welche in diesen Zeilen näher begründet werden soll. Daß sie aber einer näheren Begründung bedarf und in der angegebenen Form nicht genügt, liegt auf der Hand. Was von einer *praeparatio mundi* im Unterschied von der *paratio* gesagt wird, ist jedenfalls sehr ungeschickt. Faßt man die *praeparatio real*, so ist sie selber schon eine beginnende Schöpfung, und man wird dann wieder auf die Idee einer ewigen Schöpfung geführt in dem Sinne, in welchem sie eben zurückgewiesen worden ist. Faßt man sie aber ideell, so kommt man auf einen unerträglichen Anthropomorphismus. Man müßte sich dann denken, Gott habe von Ewigkeit her an seinem

Weltplane gearbeitet, bis er ſo weit fertig war, daß die Sache endlich anfangen konnte. Läßt man aber Gott den Weltplan oder die Idee der Welt von Ewigkeit her fertig in ſich tragen und dann in einem Zeitpunkte zur Ausſührung deſſelben ſchreiten, ſagt man: Gott wollte die Welt von Ewigkeit her ſchaffen, aber er wollte ſie in einem beſtimmten Zeitpunkte ſchaffen, ſo kann die Frage nicht abgewieſen werden, warum er ſie erſt in dieſem Zeitpunkte ſchaffen wollte. So lange man auf dieſe Frage keine Antwort hat, außer etwa die: er wollte es nun eben ſo, ſo lange hilft alles Andere nichts. Man iſt damit über die unten angeführte Theorie nicht hinausgekommen.

Anders verhält es ſich mit der fünften der oben aufgeſtellten möglichen Antworten, wonach Gott vor der jetzt exiſtirenden Welt unendlich viele andere Welten geſchaffen hätte und nach ihr weiter ſchaffen würde. Zwar die Art, wie Origenes dieſe Idee zu begründen geſucht hat, iſt nicht zu billigen. Sagt man, Gott müſſe immer Schöpfer, immer Vater ſein, die Kräfte, wodurch er die Welt geſchaffen, hätten nie ruhen können, denn eine unwirksame Kraft ſei ein Unding, ſo iſt das entſchieden zurückzuweiſen; denn das würde auf eine metaphyſiſche Nothwendigkeit der Weltſchöpfung führen, die mit der Perſönlichkeit Gottes ſich nicht vereinigen läßt. Allerdings folgt Alles, was Gott thut, mit ſtrenger Nothwendigkeit aus ſeinem Weſen, nur nicht aus ſeinem phyſiſchen, ſondern aus ſeinem geiſtigen Weſen, ſonſt ſtände das phyſiſche über dem geiſtigen, womit der Perſönlichkeit Gottes an die Wurzel gegriffen iſt. Auch die Art wie Neuere dieſe Idee zu begründen geſucht haben, genügt nicht. Sagt man, Gott ſchaffe unendlich viele Welten, weil die unendliche Fülle ſeines Weſens in keiner einzelnen Welt ſich vollkommen zur abbildlichen Darſtellung bringen laſſe, ſo ſetzt man voraus, daß Gott die unendliche Fülle ſeines Weſens in der creatürlichen Sphäre zur Darſtellung bringen will. Will er aber das, und iſt es in einer einzelnen Welt nicht möglich, ſo jagt er einem Schattenbilde nach; denn was in einer einzelnen Welt nicht möglich iſt, iſt es in einer unendlichen Reihe von Welten gerade ſo wenig. Statt eine unendliche Reihe von Welten zu ſchaffen würde für Gott eher folgen, gar nichts zu ſchaffen, weil der Zweck, den er ſich bei ſeinem Schaffen ſetzen müßte, überhaupt unerreichbar wäre. Die Schöpfung einer unendlichen Reihe von Welten würde aus jenem Rathſchlusse Gottes um ſo weniger folgen, als er ſeine Abſicht nicht nur auf dieſem Wege nicht erreichen würde, ſondern auch ſie auf einem andern Wege

erreichen könnte. Statt unzähliger endlicher Welten dürfte er ja nur eine räumlich unendliche Welt, oder unendlich viele räumlich nebeneinander existirende gleichzeitige Welten schaffen. Aber wenn man diese Arten, die Idee einer unendlichen Reihe von Welten zu begründen, zurückweisen muß, so nicht weniger auch die Einwendungen, welche gegen diese Idee erhoben werden. Sagt man, die Weltenreihe müßte entweder eine Entwicklungslinie darstellen oder nicht, im ersten Falle könnte sie nicht unendlich sein, im zweiten wäre sie zwecklos, so ist zwar der erste Theil dieser Disjunction unanfechtbar, dagegen muß der zweite bestritten werden. Eine unendliche Reihe an sich gleichartiger, keine Stufenleiter bildender Welten wäre nur dann zwecklos, wenn die Gestaltung und der Verlauf derselben stets wieder der gleiche wäre. Und das wäre er auch wirklich, wenn er nur von einem Factor, von Gott abhinge, da dieser als der Absolute nur Vollkommenes schaffen kann und da das Vollkommene sich selbst gleich ist. Aber nun hängt der Weltlauf nicht nur von einem Factor ab; es sind vielmehr zwei die zusammen, beziehungsweise gegeneinander wirken, nämlich außer Gott auch noch der freie Wille der vernünftigen Creatur, und durch die Art, wie dieser sich zu jenem stellt, gewinnt jede Welt, und wenn ihrer auch unendlich viele wären, wieder eine eigenthümliche Physiognomie, in jeder bekommt die göttliche Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit Gelegenheit, sich wieder auf eine eigenthümliche Weise zu offenbaren. Auch die Einwendung schlägt die Hypothese nicht, daß eine unendliche Reihe von Welten einer unendlichen Vermehrung des Seienden gleichkäme. Denn warum sollte eine solche im Kreise des Endlichen undenkbar sein, das doch aus nichts geworden ist? Kommt doch auch zu den unendlich vielen Tagen, welche die Zeit von Ewigkeit her bereits umfaßt, alle vier- undzwanzig Stunden ein neuer hinzu. Bedeutender sind die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man die Hypothese zu den specifisch christlichen Lehren von Sünde und Erlösung in Beziehung setzt, und das wird zugegeben werden müssen, daß sie mit der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie sich nicht zusammenreimt. Wer aber diese Lehrstücke selber einer Umbildung auf biblischer Grundlage für bedürftig hält, wird sich auch durch diese Schwierigkeiten nicht ohne Weiteres abschrecken lassen. Endlich empfiehlt sich die Hypothese noch ganz besonders dadurch, daß sie die geocentrische Betrachtung des Weltgebäudes, welche der heil. Schrift zu Grunde liegt, verständlicher macht. Vom Standpunkte dieser Hypothese aus wird man nämlich

die Fixsterne gar nicht als zu unserer Welt gehörig ansehen, sondern man wird sie theils als vollendete, theils als werdende Welten betrachten, und unter der Schöpfung, von der uns Genesis 1. berichtet, nur die Entstehung des Sonnensystems als unserer gegenwärtigen Welt verstehen. Daß aber die Erde im Sonnensystem eine einzigartige bevorzugte Stellung einnimmt, hat viel weniger Schwierigkeit, als wenn man ihr eine solche im Universum überhaupt zuschreibt.

Indessen so Vieles sich auch noch zu Gunsten dieser Hypothese sagen ließe, so wird man sich doch des Gefühls nicht ganz erwehren können, daß es eben eine Hypothese und zwar eine kühne Hypothese ist. Dieses Gefühl rechtfertigt wohl den Versuch, die angeregte Frage auch noch auf eine andere und einfachere Weise zu beantworten, und es soll nun eben gezeigt werden, daß die Schwierigkeit, welche der Begriff der zeitlichen Schöpfung hat, auch von der unter 4 angeführten Ansicht aus sich lösen läßt. Diese Ansicht lautet kurz ausgedrückt: Gott wollte die Welt von Ewigkeit her schaffen, aber er wollte sie in einem bestimmten Zeitpunkte schaffen, und es wurde das Unbefriedigende derselben darin gefunden, daß sie nicht anzugeben vermag, warum Gott die Welt erst in einem bestimmten Zeitpunkte schaffen wollte. Gelänge es also, auf dieses Warum eine zureichende Antwort zu finden, so wäre die Schwierigkeit, welche die Theorie drückt, beseitigt. Dürfte nun dieser Grund, warum Gott die Welt erst in einem bestimmten Zeitpunkte schaffen wollte, nicht etwa darin gefunden werden, daß Gott dadurch die absolute Abhängigkeit der Welt von ihm documentiren, daß er auch den Schein vermeiden wollte, als ob die Welt vermöge metaphysischer Nothwendigkeit aus ihm hervorginge, als ob sein eigenes Sein oder Seligsein durch das Sein der Welt irgendwie bedingt wäre? Könnte man nicht sagen: Gott wollte die Welt von Ewigkeit her schaffen, aber er wollte sie in einem bestimmten Zeitpunkte schaffen, um zu zeigen, daß er auch ohne Welt sein kann? Von einer Veränderung in Gott könnte dann keine Rede sein, vielmehr wäre das Nichtschaffen und das Schaffen in seinem ewig gleichen Wesen begründet, jenes in seiner Heiligkeit, in seiner Erhabenheit über alles Creatürliche, dieses in seiner sich hingebenden Liebe. Man bekäme dann auch eine schöne Parallele zwischen Schöpfung und Erlösung. Wie diese die Resultante ist aus Heiligkeit und Liebe, so wäre es auch jene. Außerdem hätte diese Lösung des Problems den Vorzug, daß sie sich auch dem populären Bewußtsein recht gut verständlich machen läßt.

~~~~~

# Stephanus und seine Vertheidigungsrede.

Ein neuer exegetischer Versuch

von

Ch. Alphonse Wik, R. R. Oberkirchenrath.  
evang. Pfarrer S. C. in Wien.

Es ist gewiß schon viel über Stephanus und seine Rede vor dem Synedrium geschrieben worden; der erste Märtyrer des Christenthums darf sich nicht beklagen, stiefmütterlich behandelt worden zu sein. Mit vollem Rechte aber dürfte er sich darüber beschweren, daß seine Rede so mißverstanden, so falsch gedeutet und erklärt wurde. Merkwürdig, wie die darauf bezüglichen Forschungen zu verschiedenen Resultaten geführt haben und trotzdem, ja vielleicht gerade deshalb, giebt es heute noch manche Punkte, welche von der Sonne der Kritik unbeleuchtet geblieben sind.

Selbst die neuesten Versuche scheinen uns weit davon entfernt zu sein, diese „crux interpretum“ weggezaubert zu haben.

So sei es uns denn erlaubt, diese Rede zum Gegenstand einer neuen Untersuchung zu machen.

Wir verhehlen uns keineswegs die Schwierigkeiten, auf welche wir stoßen werden, glauben uns aber berechtigt, auf die Nachsicht der Theologen und aller Bibelfreunde zählen zu dürfen, wenn wir uns bemühen, zur Lösung derselben ein kleines Schärfflein beizutragen.

Der Gang, den wir befolgen, wird dem entsprechen, der uns zu unserm Resultate geführt hat. Wie lautet die Anklage? Wie vertheidigt sich Stephanus? Was haben wir von Stephani Person und Ansichten zu halten? Das ist, will uns scheinen, der einfachste und kürzeste Weg, den man einschlagen könnte. Andere Exegeten suchten vor Allem mit der Persönlichkeit Stephani, mit seinen Anschauungen und Ansichten bekannt zu werden, um dann, Dank diesen

Vorkenntnissen, der Rede einen bestimmteren, klareren Sinn abzugewinnen zu können. Eine solche Methode aber richtet sich selbst: sie ist mit Vorurtheilen eng verschwistert. Ist das Porträt Stephani entworfen, so wird der erdichteten Persönlichkeit die Rede anbequem und nothwendigerweise Gewalt angethan der Geregese. — Wie viel natürlicher das Geschichtliche vor Allem zu prüfen, daran sich zu halten und von da aus die Consequenzen zu entwickeln. Die Rede muß uns Aufschluß geben über die Anschauungen Stephani, nicht dessen Persönlichkeit über die Rede.

Als Einleitung wollen wir das über Stephanus geschichtlich Bekannte voranschicken.

Was war Stephanus? Wir wissen wenig von ihm und der Bericht der Apostelgeschichte ist weit davon entfernt, unsere Wissbegierde zu befriedigen. Jedoch, aller Wahrscheinlichkeit nach, hatte sich Stephanus schon früher als Gemeindeglied durch Fülle des Glaubens und heiligen Geistes bemerklich gemacht. Deshalb wurde er, „als ein Murmeln unter den Griechen wider die Hebräer sich erhob, darum, daß ihre Wittwen übersehen wurden in der täglichen Handreichung“ als Einer der Sieben, durch die Wahl der Gemeinde, zum Diacon oder Almosenpfleger ernannt. Als ein Mann „voll Glaubens und Kräfte“ trat er nun auf: als ein Solcher erfüllte er seine neuen Amtspflichten. Almosen und Speise zu vertheilen, Wittwen und Waisen zu berathen, Arme und Kranke zu besuchen, das war sein ordentlicher Beruf. Aber — unser Stephanus war kein Buchstabenmann, sondern ein Geistesmensch. Sein äußerer Beruf war ihm die Grundlage für eine gesegnete, geistliche Wirksamkeit. Bei seinen Krankenbesuchen, bei seinen Gängen in die Hütten der Armen, bei seinen Unterredungen mit Wittwen und Waisen, da mochte ihm manche Noth vor Augen treten, manche Klage zu Ohren kommen, der nicht mit einem Stück Geld abzuhelfen war, sondern wo es galt, geistlich eingzugreifen, zu vermahren, zu beten, himmlische Kräfte und göttliche Hülfe herabzustehen und hineinzutragen, hier in eine Sorgenkammer, dort an ein Krankenbett, oder auch in ein finsternes Herz. Und da fanden nun die Geistesgaben des herrlichen Mannes einen gesegneten Wirkungskreis, seine Glaubenskraft, sein Liebesfeuer, sein Gebetsgeist, seine Predigergabe. „Er that Wunder und große Zeichen unter dem Volke. Aber das mit Zeichen und Wundern verbundene Wirken des Stephanus erregte nicht bloß Aufsehen, sondern auch Anstoß, und zwar nicht, wie bisher, in dem Kreise der höchsten



Obrigkeit in Israel, sondern in den Kreisen, die dem Volke angehören, welches, bis dahin, der Gemeinde und ihren Führern immer in Liebe und Ehrfurcht zugethan geblieben war. Wie mag das geschehen sein? Es wird uns nirgends gesagt, daß Stephanus sich wesentlich der Predigt befließ und zwar in denjenigen Synagogen der Stadt, wo die griechische Sprache der Erbauung diene.“ Auch brauchen wir zu solchen Hypothesen unsere Zuflucht nicht zu nehmen. Ist es nicht ganz natürlich anzunehmen, daß seine Reden, Erklärungen, Ausagen Anderen erzählt, mitgetheilt und weiter getragen wurden? Bei allen seinen Besuchen hatte sich Stephanus als ein Mann „voll Glaubens und Kräfte“ erwiesen. Hier und da fand er willige, zugängliche Zuhörer. Anderswo aber dürfte er auf Widerstand gestoßen haben. Nicht frei und offen kam dieser Widerstand zum Ausbruch, weil gar Viele von diesem Almosenpfleger unterstützt wurden, aber im Stillen, im Geheimen wurde davon zuerst gesprochen und dagegen Protest eingelegt. Der Eine gab dem Andern Recht, und so fand sich plötzlich eine große Menge bereit, gegen ihn den Feldzug zu beginnen. Seine Wunder und Zeichen hatten schon längst den Neid gewisser Gegner heraufbeschworen; die Gelegenheit, ihm freien Lauf zu lassen, ist nun gefunden. Etliche von der Schule, die da heißt der Libertiner und der Chrener und der Alexanderer, und derer die aus Cilicien und Asien waren, d. h. die Synagogen der Hellenisten, welche, wie wir's mit Baumgarten wohl annehmen dürfen, nachdem die geistigeren und feineren Elemente in die christliche Kirche übergegangen waren, der Hauptsitz des fanatischen Judenthums waren, hörten diese Klagen gegen Stephanus und stellten ihn zur Rede. Sie wollten ihn in die Mitte nehmen, mit allerlei gelehrten Einwürfen und spitzfindigen Fragen in die Enge treiben und „so mit den verrosteten Waffen ihrer veralteten Schulweisheit oder auch mit den blanken Waffen ihrer funkelnagelneuen Gelehrsamkeit — wie der selige W. Hofacker sagt — niederdisputiren und in den Augen des Volkes mundtödt machen.“ Aber diese Gegner mußten mit Schande abziehen vor einer klaren und muthigen, vom Geiste Gottes beglaubigten Verantwortung. Sie vermochten nicht zu widerstehen der Weisheit und dem Geiste, aus welchem er redete. Der Haß wird um so größer. Im ehrlichen Kampfe richten sie nichts aus, sie werden es mit vergifteten Waffen versuchen. Mit Gründen können sie ihm nichts widerlegen: die Lasterungen werden ihnen den erwünschten Erfolg gewähren. Zu diesem Zwecke stiften sie nun etliche Männer

auf, um Stephanus öffentlich anzuklagen. Und wie lautet die Anklage? Die Antwort auf die Frage finden wir Cap. 6, V. 11. 13. 14. Betrachten wir nun diese Verse näher, so werden wir bald einsehen, daß die Anklage immer bestimmter und präciser lautet, immer schärfer sich zuspitzt — ein nicht unwichtiges Moment zur Beurtheilung der Rede. Im V. 11 heißt es noch ganz allgemein: „ἀρχαίωμεν αὐτὸν καλοῦντος ῥήματα βλάβημα εἰς Μωυσῆν καὶ τὸν Θεόν.“ Wir haben ihn solche Lasterworte reden hören. Wir haben ihn gehört. Das war genug, um das Volk aufzuwiegeln, die Ältesten und Schriftgelehrten aufzustacheln, um die Bewegung gegen Stephanus in Gang zu bringen. Dabei aber darf es nicht bleiben. Der Haß muß zum Ausbruch kommen. Den Lasterworten muß folgen die Frevelthat. Zu diesem Zwecke aber wird die Anklage eine bestimmtere, ausgeprägtere Form annehmen müssen. „Wir haben gehört“ genügt nicht. Sie könnten ja schlecht gehört oder seine Worte falsch gedeutet haben. Das merken die Feinde Stephani wohl und darum heißt es V. 13: „Ὁ ἄνθρωπος οὗτος ὃν πᾶνται ῥήματα λαλῶν κατὰ τῶν τόπων τοῦ ἁγίου καὶ τῶν νόμων“. Also er hört mit seinem Lästern nicht auf. Er hat sich solches Verbrechen nicht ein- oder zweimal nur zu Schulden kommen lassen. Er hört nicht auf zu lästern. Seine Aussagen werden nicht falsch gedeutet, es wird ihm kein Unrecht gethan: er ist mit Leib und Seele ein Lasterer. Und gegen wen, gegen was lästert er denn? Wider Moses und wider Gott, heißt es in der ersten Anklage. In der zweiten Anklage aber fällt die Lästern wider Gott weg, die zweite Lästern wird verschärft, und es kommt eine neue hinzu. Es heißt nicht mehr: er lästert wider Moses, wider den Gesetzgeber oder seine Person, sondern er lästert wider das Gesetz, woran die Pharisäer sammt dem Volke mit Herz und Seele hängen; ja er geht so weit, daß er selbst lästert wider die heilige Stätte. So verschärft sich die Anklage bis sie in V. 14 ganz ausgespitzt wird. Dort gehen die Ankläger wieder einen Schritt weiter. Die Anklagepunkte bleiben allerdings dieselben, aber damit sich Niemand täuschen lasse über die Ansichten Stephani und über seinen Lästersinn, wird sein Verbrechen mit dem des Gekreuzigten zusammengeworfen und es heißt: „Ἀρχαίωμεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος: ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύει τὸν τόπον τοῦτον, καὶ ἀλλάξει τὰ ἱερῆ ἀπαρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς.“ Jetzt kennt man Stephani Verbrechen. Er ist ein Jünger Christi: Er glaubt an seine göttliche Sendung. Er bekennt sich zu diesem vom Volke verworfenen Nazä-

rener und, ihm nachsprechend, lästert er wider Moses, das Gesetz und die heilige Stätte. Diese letzte Lästerung ist gewiß die gewichtigste. Ueber Moses hätte er ja seine eigenen Ansichten haben können, die ihm die Israeliten, welche durch ihre Ehrerbietung gegen die Propheten sich nicht immer ausgezeichnet haben, nicht so sehr verargt hätten. In der Verheißung eines neuen ewigen Bundes (Ex. 16, 61, Jerem. 3, 31—33., Jes. 35, 3) hätte er ja — was den Israeliten nicht unbekannt sein durfte — einen Beweis finden können dafür, daß das Gesetz Moses der Fortentwicklung ebenso bedürftig als fähig sei. Aber gegen die heilige Stätte, gegen den Tempel zu lästern, das war doch ein Verbrechen, welches auf keine Weise ungestraft bleiben durfte. Ist denn nicht der Tempel die reale Offenbarungsstätte Gottes, das sichtbare Centrum der alttestamentlichen Gottes-Offenbarung, Gottes-Regierung, Gottes-Anbetung und Verehrung? Ist der Tempel nicht zugleich ein großes nationales Symbol, ein Unterpfand dafür, daß Jehovah, indem er diese Behausung in Besitz nahm, zugleich die Stadt und das Land, in dem es lag, dem Bundesvolke zum dauernden Besitze gewährleistete? Gegen den Tempel lästern heißt also nicht allein gegen die Stätte an sich lästern, sondern zugleich gegen Gott und, was jene Israeliten noch empfindlicher berührte, gegen das Volk selbst. Wer wider den Tempel lästert, schändet das Volk, indem er anzunehmen scheint, daß es als solches zu sein aufhören könnte! Welch' eine Lästerung! Welch' ein Verbrechen! Wie wird sich Stephanus vertheidigen? Was wird er zu seiner Rechtfertigung vorbringen?

Aber wird es denn wohl der Mühe werth sein? Ist es überhaupt nothwendig? Das Zeugniß ist ja falsch. Es wird dem Stephanus genügen, die Grundlosigkeit der wider ihn erhobenen Beschuldigungen aufzudecken und die wahre Ursache anzugeben, aus welcher er verfolgt wird. Er wird einfach gegen die Anklage Protest einlegen und, im Namen der Wahrheit, die wahre Sachlage auseinanderlegen. Gewiß hätte er solches gethan, wenn die Anklage falsch gewesen wäre; der gesunde Menschenverstand und die einfache Wahrheitsliebe hätten ihm dieses Verfahren zur Pflicht gemacht. Aber das thut er nicht, weil die Anklage, als solche, dem Wortlaute nach wahr ist. So hat er gesprochen, und so konnte er sprechen als Schüler der Propheten und Jünger Jesu. — wie denn auch die Anklage gegen Stephanus in derselben Weise formulirt wird, wie eine gegen Jesus. Aber warum werden uns dann die Zeugen als falsche Zeugen vorgeführt (*μάρτυρας ψευδείς*)? Etwa bloß deshalb,

weil „sie zwar etwas Wahres aussagen, aber doch etwas, das sie nicht selbst aus dem Munde des Angeklagten gehört haben, sondern das ihnen von Andern, die es allerdings gehört haben, unter den Fuß gegeben worden ist“? Oder weil „sie in böser Absicht die Aeußerungen Stephani verdreht haben“? Keineswegs. Allerdings sind die Zeugen gegen Stephanus aufgestiftet worden und haben dieselben wirklich seine Worte verdreht, ob aber in böser Absicht, oder nur „bona fide“ aus Unverstand, das könnte doch noch dahingestellt bleiben. Gegen die erste Erklärung aber streiten entschieden V. 13 u. 14. Was sie vorbringen, haben sie, die Zeugen, nicht vom Hörensagen: sie haben's wirklich gehört. Doch nein: sie haben nicht gehört und behaupten doch gehört zu haben; das ist es ja gerade, was sie zu falschen Zeugen stempelt. Auch nicht; denn in diesem Falle — man nehme es uns nicht übel, wenn wir hier den gesunden Menschenverstand zu Rathe ziehen und in Stephanus einen unseres Gleichen begrüßen — hätte der Angeklagte die böse Absicht, die Lüge, die Incompetenz der Ankläger aufdecken und die wahre Ursache angeben müssen, weshalb er verfolgt wird. Warum aber nennt der Verfasser der Apostelgeschichte die Zeugen falsche Zeugen? Die Erklärung finden wir in der Parallelgeschichte Jesu. Auch dort ist die Rede von falschen Zeugen und Zeugnissen. Jesus aber hatte doch — es ist noch von Niemanden bezweifelt worden — die Worte gesprochen, die man ihm in den Mund gelegt: nur hatten die Ankläger (wie die Jünger?) dieselben nicht verstanden. Der beschränkte Nationalstolz, ihre sich selbst aufblasende Selbstgerechtigkeit zc. zc. hatten sie unfähig gemacht, den Sinn dieser Worte zu verstehen, und darum waren sie falsche Zeugen, weil sie diesem Jesus als crimen anrechneten, was sie auch nicht im Entferntesten verstanden hatten. Ein rechter Zeuge muß doch gewiß ein solcher sein, der auch weiß, worüber oder wogegen er zeuget. So ging es hier dem Stephanus. Das weiß der Verfasser der Apostelgeschichte, und darum bezeichnet er, als gewissenhafter Referent, die Zeugen mit dem Prädicate falsch, *verdict*.

So hätten wir demnach folgendes Resultat aufzuweisen: die „Västerungen“, die dem Stephanus zum Vorwurf gemacht werden, hat er wirklich ausgesprochen, nur hatte St. nicht lästern wollen; das aber können die Zeugen, nicht begreifen, und deshalb sind sie für uns und für unsern Referenten falsche Zeugen.

Was wird nun Stephanus thun? Er steht unter dem Drucke einer schweren Anklage. Er anerkennt die Richtigkeit derselben. Wird



er sich über ihre „tobende“ Anklage hinwegsetzen und „gleich einem David, welcher einst mit heiteren Harfentönen von der Hirtenflur den bösen Dämon verscheuchte, ein Heldenlied aus ihrer heiligen Vorzeit singen, welches für den Frieden, der in ihm lebt, Ehrfurcht einflößen und ihren wilden Eifergeist verbannen könnte?“ — Es hätte vielleicht schön und ausdrucksvoll klingen können, dieses Harfenspiel von der Hirtenflur, ob es aber heiter genug gewesen wäre, die „Dämonen der fanatischen Raserei“ zu verscheuchen, möchten wir in keinem Falle urgiren. — Wird er den allegorischen Boden betretend — den Dämonen der fanatischen Raserei zu Trotz — dem Volke in der Geschichte der Vergangenheit einen Spiegel der Gegenwart vorhalten? Wird er seinen Uebertritt zu Christo, als dem wahren, von den Völkern erwarteten Messias, rechtfertigen, oder den Juden zeigen, daß er an ihre Geschichte glaubt, um sich so bei ihnen zu insinuiren und ihre Gunst abzugewinnen? Wird er die ganze Schuld auf seine Richter werfen und beweisen, daß er nicht als Lasterer des Gesetzes und des Tempels verklagt und verfolgt worden sei, sondern infolge der Widerseßlichkeit gegen Gott und seine Gesandten, welche sie, die jetzigen Israeliten, nach dem Zeugniß der Geschichte, von ihren Vätern überkommen hätten und fortsetzten? Wird er nachweisen, daß so groß und außerordentlich die Wohlthaten waren, welche Gott vom Anfange an dem Volke zu Theil werden ließ, so undankbar und den göttlichen Absichten widerstrebend wäre auch von Anfang an der Sinn des Volkes gewesen? Wird er sich damit begnügen, festzusetzen, daß die mosaisch=rituellen Einrichtungen, obwohl sie göttlich seien, doch nicht gottselig machen, daß vielmehr ohne sittliche Befeh- rung des Volkes die Zerstörung des Tempels zu erwarten stehe? Wird er die freie und unverdiente Gnade Gottes und eine unbedingt freie Erwählung nachweisen und sie gegen die Verdienstlichkeit des Tempelcultus und der Gesetzeswerke zur Geltung bringen? Wird er die Unabhängigkeit der Offenbarung von ihren jeweiligen Formen, somit ihren Fortschritt und die untergeordnete Bedeutung ihrer damaligen äußeren Ausprägung darthun? Oder wird er endlich — um, mit dieser Nomenclatur, die noch ins Weite könnte ausgedehnt werden, zu schließen — wird er versteckt, κατὰ κρυπτῶν, auf historischem Wege zeigen, daß Gottes Huld an keinen Ort gebunden sei, und daß die Juden keinen Vorzug vor Nichtjuden hätten, um dadurch seine Vorherhersagung von der Zerstörung des Tempels und von der Verurufung der Heiden zu rechtfertigen?

Wir können nicht umhin, alle diese Fragen entschieden zu verneinen. Allerdings sind die erwähnten Ansichten <sup>1)</sup>, als solche, nicht alle zu verwerfen; sie enthalten viel Gutes und Richtiges, aber sie passen nicht zu unserer Rede. Auch wird es kaum möglich sein, selbst die passendste dieser Erklärungen striete durchzuführen, ohne der Exegese Gewalt anzuthun und manche Punkte unerklärt zu lassen.

So ständen wir also wieder hier mit der nämlichen oben schon gestellten Frage: Welches ist der Grundgedanke dieser Rede? In welchem Verhältnisse steht sie zur Anklage? Und so lange wir nicht Bruno Bauer bestimmen können in seiner etwas absprechenden Aeußerung: „Die Rede ist gemacht wie ihre ganze Umgebung und wie das Schicksal des Stephanus“ oder diese Rede „als ein in einen oratorischen Zweck hineingezwängtes Compendium der jüdischen Geschichte, angefüllt mit den kleinlichsten Controversen, die sich jemals jüdische Scholastik eronnen“, in einem Augenblick übler Laune und der Wissenschaft zu Troß, mit Schwanbeck über Bord werfen können, so lange bleibt für uns die Frage offen: „Welches ist die Tendenz, der Zweck, der Grundgedanke dieser Rede? Wie bezieht sich dieselbe auf die Anklage?“ Erst dann, nachdem es uns, selbst mit Hülfe einer vorurtheilslosen, unparteiischen Kritik, nicht gelingen sollte, diese Fragen befriedigend durch die Rede selbst zu beantworten, erst dann wäre es uns erlaubt, ihr unsere Gedanken zu unterschieben oder schonungslos über dieselbe den Stab zu brechen.

Bergegenwärtigen wir uns noch einmal die Lage des Stephanus. Wir kennen die Anklage, die, nicht ohne Bestimmtheit, gegen ihn geschleudert wird. Was wird er thun dieser edle Angeklagte? Wie wird sich dieser Mann benehmen, der einen unbeischoltenen Namen trägt, voll heiligen Geistes und Weisheit ist? Er wird ganz einfach sich selbst treu bleiben, sich auch hier nicht verleugnen und auftreten als ein Mann voll Glaubens und Kräfte. Wäre er ein Enthusiast, der, gleich einem dramatischen Helden, nach dem Märtyrertode dürstete, so hätten wir unstreitig das Recht, diese Rede nach einem andern Maaßstabe zu messen. Oder wäre er ein sanguinisch-cholerischer Mensch, so dürften wir diese Rede aufnehmen als einen Ausfluß seines, in jener Stunde, noch mehr aufgeregten Temperaments. Aber er ist keines von beiden. Er ist ein Mann voll heiligen Geistes und Weis-

<sup>1)</sup> Jeder Sachkundige kennt die Theologen, deren Ansichten wir hier erwähnen; darum scheint es uns überflüssig zu sein, deren Namen zu nennen.

heit, voll Glaubens und Kräfte; er wird sich nicht verleugnen. Aber trotzdem hätte er, in seinem Gemüthe tief erschüttert, einen andern Weg als den durch die Anklage bezeichneten, betreten können? Allerdings, wenn er ein Mann wäre, der die Widerspenstigkeit der Israeliten nicht gekannt, die Gefahr, die ihn jetzt bedroht, nicht schon vorausgesehen hätte, und somit außer Fassung gekommen wäre. Stephanus aber kennt das Volk, und dabei ist er voll heiligen Geistes und Weisheit, voll Glaubens und Kräfte. Er wird den richtigen Ton zu treffen wissen, in die Lage eingehen, sich vertheidigen, aber nicht, gleich einem ordinären Angeklagten, seine Person, sondern vor Allem seine Sache. Von seiner Person abstrahirend wird er sich zu einem allgemeinen, objectiven Gesichtspunkte erheben, auf die reine Höhe der geschichtlichen Entwicklung sich stellen, seine Gegner mit ihren eignen Waffen schlagen und sich bemühen, die Zuhörer alle zur besseren Einsicht und Erkenntniß zu bringen. Daß ihm das schwerlich gelingen werde, kann er im Voraus errathen, aber den Versuch muß er doch anstellen; sein Wort könnte ja, aller Hoffnung zuwider, dennoch auf fruchtbaren Boden fallen. Und wenn auch das nicht geschehen sollte, so muß er jetzt, als ein Mann voll heiligen Geistes und Weisheit, Zeugniß ablegen von seinem Glauben. „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen.“

Es wird dem Stephanus also nicht schwer werden, die richtige Antwort zu finden. Wessen das Herz ist angefüllt, davon es sprudelt und überquillt. Als nun der Hohepriester mit der Frage sich an ihn wendet: „Ist dem also?“ So erwiedert er gleich: „Allerdings ist dem also. Euer Irrthum aber ist groß, wenn ihr mich deshalb der Lasterung beschuldigt. Gottes Huld und Herrlichkeit ist ja an keinen Ort gebunden; das ersehen wir aus unserer eignen Geschichte. So höret mir denn zu.“

Wo ist denn Gott, der Herr der Herrlichkeit, dem Abraham -- dessen Kinder zu sein euer Ruhm ist -- erschienen? Ist es nicht in Mesopotamien, im fremden Lande? Dort hat er ihm die Verheißung gegeben, daß er ihm, d. h. seinem Samen nach ihm, obgleich er damals noch keine Kinder hatte, dieses Land, in welchem ihr nun wohnet, zum Eigenthum geben werde. Dort hat er ihm versprochen, daß sein Same, der als Fremdling in einem fremden Lande in die Knechtschaft gerathen und 200 Jahre lang allerlei Plagen werde ausgesetzt sein, von Ihm sollte befreit und aus dem Lande -- dessen Volk Er richten würde -- ausgeführt werden, um Ihm zu dienen

an diesem Orte. Aber ihm, Abraham, der nach vielen Wanderungen erst in dieses Land kam, gab er keinen Besitz darin, auch nicht einen Fuß breit. Nur Eins gab er diesem gottesfürchtigen Erzvater, den Bund der Beschneidung, diesen „*tradox ad posteror ritus*“ und zwar erst dreizehn Jahre nach der letzten Offenbarung, nach einer langen Prüfungszeit, in welcher er den Glauben, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden war, bewahrt und bewährt hatte. In diesen Bund wurden Isaak, Jakob und die 12 Erzväter aufgenommen, aber wie wenig die äußere Beschneidung eine Bürgschaft dafür ist, daß die Beschneittenen in die göttliche Bundesidee eingehen und in die Uebernahme der menschlichen Bundespflichten, das sehen wir gleich an den Erzvätern selbst. Sie wurden neidisch auf Joseph: ihre ganze Noth und Gemeinheit brach bei dieser Gelegenheit aus, und sie verkauften ihren Bruder nach Aegypten. In ein fremdes Land wurde Joseph verstoßen, aber Gott verließ ihn deshalb nicht. Es heißt vielmehr: Gott war mit ihm in Aegypten, in diesem fremden Lande, und rettete ihn dort von allen seinen Drangsalen. Er gab ihm Gnade und Weisheit vor Pharao, dem Könige von Aegypten, und setzte ihn zum Herrscher über Aegypten und sein ganzes Haus. Ja, der Herr war so sehr mit Joseph, daß in der theuren Zeit, welche über das ganze Land Canaan sowohl als über Aegypten kam und große Drangsal hervorrief, er, Joseph, der Retter wurde seiner Familie. Und Joseph, weit entfernt Böses mit Bösem zu vergelten, ließ vielmehr, nachdem er sich schon beim zweiten Besuche seinen Brüdern zu erkennen gegeben hatte, seinen Vater Jakob zu sich kommen, mit ihm seine ganze Familie, an 75 Seelen. Dort in Aegypten ist später Jakob — dessen Gott euer Gott ist — gestorben, er und unsere Väter, dort im fremden Lande. Dort blieben sie liegen, bis sie endlich, beim Auszug aus Aegypten, gen Sichem gebracht wurden, wo sie beigesetzt wurden in die Gruft, welche Abraham gekauft hatte von dem Sohne Hemors, des (Vaters) Sichems.

Aber die Zeit der Verheißung nahte, die Gott dem Abraham zugeschworen. Das Volk wuchs und mehrte sich in Aegypten. Es stand ein anderer König auf, der nichts von Joseph wußte. Dieser brauchte Arglist gegen unser Geschlecht und drückte unsere Väter, sodaß sie ihre Kinder aussetzen mußten, daß sie nicht am Leben blieben. Als aber die Noth am größten war, da war Gott am nächsten. Moses — *δοσιος τῷ θεῷ* — wurde geboren, vom Tode errettet durch göttliche Vorsehung und aufgenommen von der Tochter



Pharao's, die ihn sich zum Sohne erzog. So wurde Moses unterrichtet in aller Weisheit der Aegypter, zu seinem Berufe herrlich vorbereitet und *διδασκός ἐν λόγοις καὶ ἔργοις*. -- Die Zeit seines Auftretens sollte ihm aber von Gott geoffenbaret werden. Wo ist nun der Herr seinem Knechte erschienen? Billig sollte man erwarten — von eurem Standpunkte aus — daß er ihm wenigstens dort erscheinen würde, wo sein Volk anjässig war. Aber nein! Ihr wißt ja, was geschah. Fleischerlicher Thaturst und Ehrgeiz, die für Gottes Wege nicht taugen, haben ihn zum Morde verleitet. Er glaubte, daß es ihm, dem Höglinge der Königsstochter, von vornherein zukäme, sich als Vertheidiger seines Volkes aufzuwerfen, und — um sein Volk zu gewinnen — seine Absicht bloß durch irgend eine That zu bekräftigen brauchte, aber er hatte sich getäuscht. (Diese Episode ist, unserer Ansicht nach, von den Exegeten ganz falsch erklärt worden. Allerdings, sagt Kurz ganz richtig, mißbilligt die Urkunde die Mordthat an dem Aegypter nicht, aber sie läßt doch die Nemesis des Erfolgs darüber das Urtheil sprechen. Wie man hier eine Parallele finden kann zwischen Moses und Christus, will uns nicht einteleuchten. Will man absolut einen Vergleich anstellen zwischen Moses und Christus, so muß er nothwendigerweise zum Nachtheil des ersten ausfallen.) Das Volk wollte einen solchen Obersten und Richter nicht anerkennen: er wurde zurückgestoßen und mußte deshalb, aus Furcht auch vor dem Könige von Aegypten, die Flucht ergreifen. So wurde er ein Fremdling im Lande Midian, wo er zwei Söhne zeugte. Und erst nach 40 Jahren erschien ihm in der Feuerstamme eines Busches der Engel des Herrn, in der Wüste des Berges Sinai. Als das Moses sah, staunte er ob dem Gesichte, und da er hinzutrat, es zu betrachten, geschah die Stimme des Herrn zu ihm: „Ich bin der Gott deiner Väter, der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs.“ Gleich gab er sich zu erkennen als der Gott unserer Väter, der auch Mose wie jenen im fremden Lande erscheinen könnte. Und als Moses die Stimme hörte, war er voll Furcht und wagte nicht hinzuschauen. Der Herr aber sprach zu ihm — o wichtige Erklärung des Herrn selbst — ziehe die Schuhe aus von deinen Füßen, denn die Stelle, da du stehst, ist heiliges Land. Gesehen habe ich das Elend meines Volkes in Aegypten und ihr Seufzen gehört, und bin herabgekommen sie zu erretten. Und nun gehe hin, ich will dich nach Aegypten senden. So und erst dann wurde dieser nämliche Moses, den das Volk nicht mit Unrecht (?) verleugnet hatte, zum Obersten und

Erlöser gesandt nach Aegypten. Er führete sie aus und that Zeichen und Wunder im Lande Aegypten und am rothen Meere und in der Wüste 40 Jahre hindurch. Er ist es auch, der die Söhne Israel gewarnt: „Einen Propheten wird euch Gott der Herr erwecken aus euren Vätern wie mich, auf den hört.“ Er ist es, der in der Gemeinde in der Wüste stand, zwischen dem Engel, der zu ihm redete auf dem Berge Sinai, und unsern Vätern. Er ist es, der lebendige Worte — *λόγια ζῶντα* — empfang, sie uns mitzutheilen. Aber eure Väter wollten ihm nicht gehorsam bleiben; sie stießen ihn von sich, und wendeten sich um mit ihrem Herzen gen Aegypten und sprachen zu Aaron: „Mache uns Götter, die vor uns hingehen, denn wir wissen nicht, was diesem Mose, der uns aus dem Lande Aegypten geführt hat, widerfahren ist.“ „Als Moses nämlich 40 Tage und Nächte auf dem Berge verweilte, fing das Volk zu zweifeln an, ob er überhaupt wiederkommen werde. Dann kam es zum Vorschein, daß noch ein Naturgrund im Volke übrig war, dem ein Apisdienst besser zusagte als ein Jehovahdienst, der es lieber mit einem sichtbaren aber stummen Gözen zu thun haben mochte, als mit einem unsichtbaren Gotte, der aber aus den Donnern des Sinai laut zu ihm geredet und die Forderung, heilig zu sein, wie Er selbst heilig ist, an es gestellt hatte. Israel, das eben vor allen Völkern auserwählt und zur Gemeinschaft des Gottes erhoben worden war, der über alle Götter ist, fing bald an, im Hervorbrechen seines Naturgrundes sich unbehaglich zu fühlen bei solcher Bevorzugung: es wollte lieber ein Volk sein, wie die andern Völker sind, und Götter haben, wie die Heiden sie haben; da es jedoch Jehovah, der es aus Aegypten geführt und mit Brod vom Himmel und Wasser von dem Felsen gespeist hatte, nicht aufgeben wollte, so ging sein Wunsch dahin, Jehovah mit hinabzuziehen in die Tiefe, in die es selbst zurückgefallen war, d. h. den heiligen, geistigen und transcendenten Gott mit seiner schon so reich bewährten Kraft in die Tiefen zu bannen, um ihn näher und faßbar zu haben. Jehovah wollte sie zu seiner Heiligkeit emporziehen, sie wollten ihn in ihre Weltlichkeit hinabziehen. Statt sich auf dem Wege der Heiligung Jehovah zu assimiliren, fanden sie es bequemer, den übernatürlichen Gott ihrer Natürlichkeit zu assimiliren. Sie hatten noch gar wenig Sinn für die geistigen Güter des Heils, darum erschien ihnen die Geistigkeit Gottes als etwas Ueberflüssiges. Ihr Sinn hastete noch vorzugsweise an den zeitlichen Gütern und darum genügte ihnen ein Gott, der sich bloß in diesem Gebiete mächtig erweise (Rurk).“

Und darum machten sie ein Kalb in selbigen Tagen, und brachten den Götzen Opfer und freuten sich der Werke ihrer Hände. Und Gott wandte sich von ihnen ab und gab sie hin dem Dienste des Himmelsheeres — wie es auch geschrieben steht im Buche des Propheten: Habt ihr mir Opfer und Gaben gebracht 40 Jahre in der Wüste, Haus Israels? Ihr truget ja das Zelt des Molochs und das Gestirn eures Gottes Kemphan, die Bilder, die ihr gemacht, sie anzubeten. Und so werde ich euch in Gefangenschaft führen über Babylon hinaus (Amos 5, 25. 27.) So haben eure Väter dem Moses gehorcht; so sind sie in den Gözendienst gefallen. Untreu sind sie geworden dem, der ihnen als Oberster und Erlöser gesandt wurde, untreu ihrem eigenen Gotte. Aber Moses, seinem Mittleramte getreu, trat vor Gott mit seiner Fürbitte für eure Väter. Wie Jakob kämpfte, rang er mit Gott, als ein zweiter Israel ging er aus dem Kampfe hervor. Dann wurde der Bund zwischen den Kindern Israel und ihrem Gotte wieder hergestellt, dann erst wurde der Bau des Heiligthums ausgeführt, dessen Vorbild dem Moses auf dem Berge gezeigt worden war. Nach solchen Vorgängen erst wurde die Stiftshütte, die Hütte des Zeugnisses gebaut. Denket daran: es ist dieses Heiligthum ein Zeugniß gegen euren gögendienerischen Sinn. Ja, noch mehr: diese Stiftshütte an und für sich allein tritt als Richter in gegen euch auf. Leicht, beweglich, von Ort zu Ort wandelnd, an keine bestimmte Stelle gebunden — wie der Gott, von dessen Nähe sie ein Zeichen sein sollte — war sie nach dem Vorbilde, das Gott dem Mose hatte sehen lassen, aufgebauet. Und so wurde diese Stiftshütte von euren Vätern und von Josua angenommen, der sie in das Land brachte. Und nun, wenn es euch dennoch so sehr an der abgöttischen Erhebung eures Tempels gelegen ist, so erklärt uns doch, warum das Volk so lange ohne Tempel geblieben ist. Ihr wißt doch, daß die Stiftshütte allein das Zeichen des Wohnens Gottes war unter Moses und Josua, die ganze Richterzeit hindurch, noch unter David, also ungefähr 500 Jahre lang. Und warum hatte David kein Haus bauen dürfen dem Herrn? Er hatte doch Gnade gefunden vor Gott und der Prophet Nathan hatte ihm gesagt: „Alles was dir im Herzen ist, thue es, denn Jehovah ist mit dir!“ Und dessenungeachtet ließ ihm Gott durch den nämlichen Propheten die Erklärung abgeben: „Du willst mir ein Haus bauen zu meiner Wohnung? Ich habe ja in keinem Hause gewohnt seit dem Tage, da ich die Söhne Israels herausführte aus Aegypten,

und bis auf diesen Tag, und ich wandelte umher in einem Zelte und einer Wohnung. Ich, Jehovah, will dir ein Haus bauen. Wenn deine Tage voll sind und du liegest bei deinen Vätern, so will ich deinen Namen nach dir erheben, der aus deinen Landen gekommen, und will sein Königthum bestätigen“ (2. Sam. 7). So hat Gott die Ehre abgewiesen, die David ihm erzeugen wollte, und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs wurde kein Haus gebaut. Erst Salomo sollte diesen Tempel bauen. Aber auch er wußte wohl, daß der Herr nicht an einen Ort gebunden wäre. Ihr kennt ja die Worte, die er bei der Einweihung des Tempels gesprochen hat: „Sollte Gott auf der Erde wohnen? Siehe, die Himmel und aller Himmel Himmel fassen dich nicht. Wie sollte dich dieses Haus fassen, das ich dir gebaut habe?“ (1. Kön. 8). Es ist euch ferner bekannt, was der Herr dem Könige Salomo geoffenbart hat: „Wenn du dann vor mir wandelst, sowie David, dein Vater gewandelt in Unschuld des Herzens und Geradheit, daß du thust ganz wie ich dir gebiete, meine Satzungen und Rechte hältst, so will ich den Thron deines Königthums über Israel bestätigen ewiglich, so wie ich geredet zu David, deinem Vater, da ich sprach: Es soll euch nicht fehlen an einem Manne auf dem Throne Israels. Wenn ihr euch aber abwendet ihr und eure Söhne von mir und nicht haltet meine Gebote, meine Satzungen, die ich euch vorgelegt, und gehet hin und dienet andern Göttern und betet sie an, so werde ich Israel ausrotten aus dem Lande, welches ich ihnen gegeben, und das Haus, das ich meinem Namen geheiligt, werde ich wegthun von meinem Angesichte, und Israel wird zum Sprüchwort und zur Stichelrede sein unter allen Völkern. Und dieses Haus, so erhaben es ist, wer vorbeigeht vor demselben, wird sich entsetzen und zischen, und man wird sprechen: „Warum hat Jehovah also gethan unserm Lande und diesem Hause?“ Und man wird antworten: „Darum, daß sie Jehovah, ihren Gott verlassen haben, der ihre Väter ausgeführt hat aus dem Lande Aegypten, und andere Götter ergriffen, und sie anbeteten und ihnen dienten; darum hat Jehovah über sie gebracht all dies Unglück“ (1. Kön. 9).

So hat Gott gesprochen, und ihr wisset, daß seine Worte in Erfüllung gegangen sind.

Ach, erkennet doch nun, was euch durch die Geschichte eures Volkes bewiesen ist: „Der Allerhöchste wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind“, wie der Prophet auch dasselbe anerkennt, indem er spricht als Stellvertreter Gottes: „Der Himmel ist mein



Stuhl und die Erde meiner Füße Schemel. Was wollt ihr mir für ein Haus bauen, spricht der Herr, oder welches ist die Stätte meiner Ruhe? Hat nicht meine Hand das Alles gemacht?“

So laßt euch denn durch eure eigene Geschichte belehren und erkennet die Wahrheit. Aber das wollt ihr nicht. Als die Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herzen und Ohren, widerstrebet ihr allezeit dem heiligen Geiste. Wie eure Väter, also auch ihr. Sie haben die Propheten verfolgt und getödtet als dieselben zu einem gottwohlgefälligen Dienste aufforderten und die Zukunft des Gerechten verkündigten. Ihr seid dieses Gerechten Verräther und Mörder geworden.

Ihr habt — so steht es bei euch — durch der Engel Geschäfte das Gesetz empfangen, ihr habt es aber nicht gehalten.“

So weit die Rede des Stephanus.

Wir glauben nachgewiesen zu haben, daß der Grundgedanke, der sich gleich einem rothen Faden, durch die ganze Rede hindurchzieht, im Verse 48 (bzw. 49 u. 50) zu suchen und zu finden ist.

Bescheiden und anspruchslos stellen wir nun unsere Erklärung dem Urtheile der gelehrten Welt anheim.

Wie solches auch lauten möge, so können wir nicht umhin, folgende Punkte als feststehend zu bezeichnen:

1. Haben wir einen Grundgedanken aufzuweisen, der völlig befriedigend ist und — was gewiß von der größten Wichtigkeit ist — in directem Verhältnisse steht zur Anklage.

2. Erklären wir — ohne der Exegese oder der Geschichte auch nur im Geringsten Gewalt anzuthun — Alles, was dem Stephanus in den Mund gelegt wird.

3. Wissen wir, warum Stephanus mit Abraham — mit diesem Act der Aussonderung des Offenbarungsvolkes aus den Nationen — beginnt und mit Salomo endigt. Entweder hat Stephanus bei letzterem Namen länger verweilt oder die Erwähnung desselben genügte — was nicht unwahrscheinlich ist — um den Zuhörern Alles was seinem Plane entsprechend war, ins Gedächtniß zu rufen.

4. Paßt diese freimüthige Vertheidigungsrede mit ihrem offensiven, aber zugleich belehrenden Charakter ganz zur Persönlichkeit Stephani. — Er war voll Glaubens und Kräfte.

5. Ist es uns klar geworden, daß, und in welchem Sinne, die Thatsache zu urgiren sei, daß die Mehrzahl der in der Rede erwähnten Heilsthatsachen nicht auf dem Schauplatze der heiligen Stadt, ja nicht einmal im heiligen Lande vorging.

6. Ist es uns kein Räthsel mehr, warum bei der nachherigen Verfolgung die wohlbekannten Apostel unbehelligt blieben. Sie hatten gezeugt von Christo, von dem Auferstandenen, ohne gegen den Tempel und den Mosaismus zu polemisiren. Stephanus tritt anders auf. Er kämpft entschieden gegen den äußerlichen Tempeldienst und nicht mehr wie zur Zeit die Propheten, sondern viel eifriger, ernster und in einer für die Juden verletzenden Weise, weil er die Wichtigkeit des Tempeldienstes mit Christi Lehre in Verbindung bringt und auf ihn, den Nazarener, sich stützt, um seine Ansicht zu begründen.

7. Begreifen wir nun die Wuth, die Raserei der Zuhörer. Sie bissen die Zähne über ihn zusammen. Eine solche Rede mußte, wie ein zweischneidiges Schwert, ihr Herz durchbohren.

8. Erklären wir uns den Eindruck, welchen diese Rede auf Saulus gemacht hat, welchen Aufschluß sie dem redlichen Pharisäer gab über das Verhältniß Gottes zu Israel und, vice versa, des Volks zu seinem Gotte.

9. Stimmt diese Rede ganz mit dem Plane des Verfassers der Apostelgeschichte, welchem der große Gegensatz zwischen Judenthum und Heidenthum vor Augen schwebt und dessen Absicht ist, den Zug des Evangeliums von den Juden zu den Heiden zu schreiben.

10. Können wir uns leicht erklären, wie diese Rede unserm Verfasser bekannt wurde. Bedenkt man, mit welcher Begeisterung Stephanus muß gesprochen haben, welchen Nachdruck er auf die Hauptgedanken gelegt, welchen Eindruck er auf seine Zuhörer gemacht hat, so ist es wohl begreiflich, daß der eine oder der andere (Paulus?), bei welchem diese Rede vielleicht einen Wendepunkt in seinem Leben hervorgerufen, dieselbe im Gedächtniß aufbewahrt hat. Der rein geschichtliche Gehalt und die planmäßig sich fortbewegende Entwicklung haben ihm solches erleichtert. Das Gerippe der Rede ist uns also geblieben; die Ausführungen, die Einzelheiten, die Transitionen vermissen wir, daher die augenscheinliche Planlosigkeit der Rede. Es gab eben zu jener Zeit noch keine geschworenen Stenographen. Doch diese Eigenthümlichkeiten der Rede sind für uns ein Beweis ihrer Authentie. „Auf den ersten Blick scheint sie sehr sonderbar und unzweckmäßig; eben dies zeigt aber, daß sie nicht eine müßige rhetorische Erfindung sein kann. Es muß für ihre vorliegende Fassung eine bestimmte Ueberlieferung maßgebend gewesen sein“ (Reuß).

Und nun dürfen wir uns endlich fragen: „Wer war Stephanus?

Wie ist er zu solchen Ansichten gekommen? War er wirklich ein Hellenist?"

Gewiß war Stephanus ein Hellenist, so wird uns fast anstandslos von allen Seiten geantwortet. Möglich kann es sein, gewiß aber ist es nicht im Geringsten.

Erstens wird dieser wichtige Umstand in dem uns vorliegenden Berichte mit keiner Silbe berührt.

Zweitens ist der Name auch kein Beweis einer griechischen Abstammung. Wissen wir doch, daß seit dem seleucidischen Zeitalter, selbst bei den Palästinern, griechische Namen in Umlauf kamen. (Winer Realw: Name.)

Drittens berechtigt uns die Veranlassung zur Wahl nicht im Entferntesten zu einer solchen Schlußfolgerung. Die Griechen beklagen sich über die Hebräer. Müssen deshalb nur Griechen als Diakonen gewählt werden? Ist es nicht viel christlicher, wenn auch Hebräer sich zu diesem Liebesdienste hergeben und dadurch thatsächlich beweisen, daß an dem „Uebersetzen“ die verschiedene Nationalität nicht schuld war? Doch es wählen nicht die Apostel oder die Hellenisten allein: die Gemeinde übt das Wahlrecht aus. Und da ist es sehr unwahrscheinlich, daß eine Mehrzahl von Hellenisten gewählt wurde, besonders weil der Verfasser der Apostelgeschichte mit Absicht scheint hervorzuheben, daß sich unter den Gewählten ein Judengenosse aus Antiochia, Nicolaus, befand.

Endlich fragen wir uns, ob es nur einen Hellenisten möglich sein konnte, sich frei zu machen von allen Banden und Formen der levitisch-pharisäischen Sägung? Nein! Stephanus — ob Jude oder Grieche — war ein eifriger, lebendiger Schüler der Propheten, eines Jesaias, eines Hesekiel, eines Jeremias u. In ihrer Schule ist er groß geworden. Was die Propheten im Hinblick auf den, der da kommen sollte, verkündigt hatten, sah Stephanus erfüllt in dem von den Juden verworfenen Messias. Das giebt ihm die so sehr gerühmte Einsicht. Wer im Geiste Christi die Propheten liest, wird nicht lange im Dunkeln umhertappen: er durchbricht die Schranken der jüdischen Nationalität, der äußerlichen levitisch-pharisäischen Sägungen und steigt — ohne salto mortale — zu jener Höhe hinauf, wo wir Stephanus thronen und leuchten sehen.

Es folgt daraus, daß die Aeußerungen des Stephanus keineswegs auf einen plötzlichen Sprung in der Entwicklung hinweisen, sondern vielmehr mit der Vergangenheit in erkennbarem Zusammenhange stehen.

Eine andere Consequenz ist die, daß Stephanus nicht nothwendigertweise ein Hellenist sein muß.

Doch, wie dem auch sei, Eins bleibt gewiß: Stephanus ist viel tiefer als die Apostel in den Geist Christi eingedrungen und war insofern der unmittelbare Vorläufer des großen Heidenapostels. Diese Ehre aber mußte er mit seinem Leben büßen. Er wurde zum Tode verurtheilt. Diese Verurtheilung war allerdings gesetzwidrig, aber wir finden mit Baumgarten keinen hinreichenden Grund, um die Geschichtlichkeit des Berichtes über das Ende des Stephanus anzuzweifeln. Denn wer will je ermessen und zu bestimmen wagen, wie weit jüdischer Fanatismus, welcher durch die Rede Stephani empfindlich genug gereizt worden war, sich vergessen und überbieten konnte? Das ganze Verfahren gegen Stephanus hat übrigens bei aller Formlosigkeit doch sein Vorbild an dem, was über den falschen Propheten oder Väterer vom Gesetz vorgeschrieben war (5. M. 13, V. 6, 10, 11. 17, 7. 3. M. 44, 16.) (Baumgarten).

Wie Stephanus lebend gezeugt, so sollte er noch sterbend als ein Mann voll Glaubens und Kräfte sich erweisen. „Während er die unaufhaltsame Wuth der Synedristen gegen sich losgelassen sieht, und man ihn von dieser Wahrnehmung hingenommen denken sollte, schaut er zum Himmel und erblickt die Herrlichkeit Gottes und des Menschen Sohn zur Rechten Gottes stehend, stehend als ein Beweis, daß des Menschen Sohn auch jetzt nicht bloß in dem Stande seiner Herrschaft ist, sondern seine Herrschaft auch in diesem Augenblicke ausübt. Wie übt nun aber Jesus seine siegreiche Herrschergewalt, wenn er seine Diener und Bekenner unter Steinwürfen der Feinde fallen und sterben läßt? Darin, daß von Stephanus während seiner Steinigung nichts Anderes zu berichten ist, als sein Beten zu Jesu, und in dem Beten sich ein wunderbarer Sieg über die Todesgewalt zu Tage legt. Indem er betet: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf“, übergiebt er seinen Leib willig und getrost den feindlichen Mächten der Welt; durch diese willige Ueberlassung seines Leibes an die Welt und durch die glaubensvolle Befehlung seines Geistes an Jesu, ist er nun völlig frei von sich selber; und diese völlige Freiheit beweist er dadurch weiter, daß er nicht etwa zu Boden geworfen wird, sondern sich selbstthätig unter dem Steinregen auf die Kniee niederläßt, um zu beten für seine Mörder. Mit sich selber hat Stephanus völlig abgeschlossen, seinen Leib hat er der feindlichen Weltmacht übergeben und seinen Geist den Händen des Herrn empfohlen; jetzt



ist nur Eins, das ihm auf dem Herzen liegt, nicht etwa die Gemeinde, diese weiß er unter der schirmenden und erquickenden Hut ihres Herrn, sondern das Volk Israel, welches immerfort dem heiligen Geiste widerstrebt hat und nun aufs Neue sich mit unschuldigem Blute befleckt. Das letzte Wort des sterbenden Märtyrers ist ein Zeugniß der unauslöschlichen Liebe, mit welcher Stephanus an seinem Volke hängt.

Und da er dieses Gebet gesprochen hatte, „entschlief er“. Der grausame blutige und schmählische Tod mitten unter den ergrimmen Feinden auf offenem Felde, auf dem harten Lager der tödtenden Steine, wird als ein Einschlafen bezeichnet, nachdem uns die wunderbare Geisteskraft gewiesen ist, mit welcher der Herr vom Himmel herab seinen Zeugen im Tode ausgerüstet hat.“ (Baumgarten.)

So ist denn Stephanus bis zu seinem Ende sich selbst und seinem Glauben treu geblieben. Paulus wird bald den entscheidenden Schritt wagen und aus den von Stephanus aufgestellten Prämissen, mit paulinischer Schärfe die letzten Consequenzen ziehen.

Was jener gesäet, wird dieser ernten!

Sie haben ihn zur Stadt hinausgestoßen und gesteinigt die Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herzen und Ohren, aber er ist gerächt der heldenmüthige Märtyrer: Auf Saulus ruhte sein Geist, in Paulus ist er glorreich auferstanden.

# Die Zeitrechnung des Buchs der Könige seit der Theilung des Reichs.

Von

Dr. Julius Wellhausen,

Professor der Theologie in Greifswald.

Die folgende Untersuchung zerfällt in zwei Theile. Im ersten werden allgemeine Grundsätze für die Beurtheilung und Verwerthung der im B. der Könige enthaltenen chronologischen Angaben festgestellt, im zweiten wird eine hypothetische Correctur derselben auf Grund der assyrischen Eponymenliste versucht.

## I.

1. Die chronologischen Angaben stehen regelmäßig an der Spitze eines neuen Gliedes in dem nach Regierungen der Könige Israel's und Juda's geordneten Buche der Könige und eröffnen dasselbe gewöhnlich in der gleichen stereotypen Formel. Diese lautet für die Könige Juda's: „Im Jahre 27 Jeroboam's von Israel kam Azarias Amasias' Sohn, König von Juda, zur Regierung. Sechzehn Jahr alt war er bei seinem Antritt und zweiundfünfzig Jahre regierte er in Jerusalem und seine Mutter hieß Jecholia aus Jerusalem.“ Für die Könige Israel's ist sie nicht ganz so constant, doch sind die Variationen unbedeutend, und als der regelmäßige Typus kann gelten: „Im Jahre 15 des Amasias von Juda regierte Jeroboam, Joas' Sohn, über Israel in Samarien einundvierzig Jahre“. Die beiderseitigen Formeln unterscheiden sich hauptsächlich dadurch, daß bei den Königen Juda's regelmäßig das Lebensalter und der Mutter Name angegeben wird, während dies bei den Königen Israel's nicht geschieht. Die eigentlich chronologischen Data aber erscheinen hier wie dort völlig gleichmäßig. Sie sind doppelter Art: Synchronismen und Summen

der Regierungsjahre. Es wird erstens festgestellt, in welchem Jahre eines gleichzeitigen Königs von Juda ein neuer König von Israel auf den Thron gelangt sei und umgekehrt, zweitens wird die Zahl der Jahre mitgetheilt, während deren ein jeder Herrscher die Regierung geführt habe. Es handelt sich nun darum, ob diese zweierlei Data gleichwerthig sind, und von einander unabhängig, beide gleicherweis auf geschichtlicher Tradition beruhen, oder ob nicht vielmehr der Unterschied zwischen ihnen besteht, daß nur die Jahrsummen dem gegebenen Stoffe der Ueberlieferung angehören, die Synchronismen aber erst durch Rechnung aus ihnen abgeleitet sind. Ewald sieht es als selbstverständlich an, daß das letztere der Fall ist <sup>1)</sup>, und meines Erachtens hat er Recht.

2. Die Formeln, welche die Zeitangaben enthalten, gehören der Epitome an, jenem schematischen Skelett, welches überall die Grundlage des Buches der Könige bildet und nur hie und da ausführliche Geschichten in sich einrahmt. Es ist uns hier gleichgültig, ob diese Epitome, wie Thénius meint, ursprünglich als besonderes Schriftwerk bestanden habe und erst nachträglich mit den unverfälschten Erzählungen verschmolzen sei, oder ob sie, was viel wahrscheinlicher, von vornherein darauf eingerichtet ist, an bestimmten Stellen jene volleren Stücke aufzunehmen, so daß also ihr Verfasser zugleich als derjenige Schriftsteller anzusehen wäre, der dem ganzen Buche, so wie es jetzt vorliegt, seine wesentliche Gestalt gab. Jedenfalls darf und muß man die Epitome, auch wenn sie nie literarisch selbständig existirt hat, dennoch bei der historischen Verwerthung als eine Quelle für sich behandeln. Ihre Form und ihr Geist ist gleich sehr ausgeprägt und unterscheidet sie in allem Wesentlichen sehr scharf von ihrer Umgebung.

Wie man leicht aus den Capiteln, wo sie mehr oder weniger nackt vorliegt <sup>2)</sup>, ersehen kann, sind ihre wesentlichen Bestandtheile bei jeder einzelnen Regierung drei. Zu Anfang stehen die Zeitangaben, am Schluß wird über den Ausgang des Regenten berichtet und zugleich auf ausführlichere Darstellungen über seine Geschichte verwiesen. Die Mitte zwischen diesen beiden Enden nimmt das Urtheil über die religiöse Stellung des Königs ein, welches häufig mit thatsächlichen

<sup>1)</sup> Geschichte des B. Israel. 3. Ausgabe I, 242. III, 464. Vergl. auch Lepsius, Abhandl. der Berliner Akademie 1869, I, S. 62.

<sup>2)</sup> 1 Reg. 14, 21—16, 34. 2 Reg. 13, 1—15, 38.

Angaben über sein Thun und Lassen in gottesdienstlicher Hinsicht gestützt wird. Gelegentlich werden dann noch andere Notizen verschiedenen Inhalts hinzugefügt, aber mehr beiläufig und je nach Paune. Das Interesse des Epitomators ist ein kirchliches, das Verhältnis der Könige zum Cultus zu constataren ist seine Hauptabsicht. Die hierauf bezüglichen Mittheilungen sind äußerlich die Mitte und innerlich der Kern der Epitome; die Schalen aber — und als solche gleich nothwendig — sind vorn die Data und hinten die Todesnachricht. Diese drei Stücke werden nicht nur als unerlässlich jedes Mal zusammen aufgeführt, sondern dies geschieht auch immer in derselben Ordnung und stets in denselben schematischen Ausdrücken. Darauf beruht in erster Linie die scharf hervortretende formelle Einheit der Epitome. Obwohl die Möglichkeit späterer Zusätze und Verrückungen nicht auszuschließen ist, so sieht man doch, es ist eine Hand, die den Stoff in diese stereothpe Form gegossen hat. Die solidarische Einheit des Ganzen folgt aber auch und womöglich noch zwingender aus dem Geist, der uns hier vom Anfang bis zu Ende entgegenweht. Der Verfasser steht mit Leib und Seele, in seinen Mittheilungen über das gottesdienstliche Verhalten der Könige, auf dem Standpunkte der Reformation des Josias; von hier aus beurtheilt er die frühere Geschichte, die ihm beinahe nur als die negative Vorbereitung jenes Ereignisses erscheint. Ohne zwischen Juda und Israel einen Unterschied zu machen legt er an die früheste so gut wie an die späteste Zeit den gleichen Maßstab der Deuteronomischen Gesetzgebung; ja gerade bei den allerersten Herrschern, namentlich in der Darstellung der Einrichtungen des ersten Jeroboam's thut er das am auffallendsten <sup>1)</sup>. Aus dieser durchgehenden Einheit der Form und des Geistes läßt sich nun weiter die Zeit des Epitomators bestimmen. Die Reihe der israelitischen Könige und im Wesentlichen auch die der jüdischen lagen ihm abgeschlossen vor, jedenfalls hat er nach dem Tode Josias' und wegen 2 Reg. 24, 5 wahrscheinlich erst nach dem Tode Jojakim's die Geschichte der beiden Reiche bearbeitet.

3. Nach dieser literarischen Orientirung können wir nun der Frage, die uns eigentlich beschäftigt, näher treten. Die Epitome beruht natürlich im letzten Grunde auf wirklicher und zwar schriftlicher Uebertieferung. Aber ihr Verfasser ist weit entfernt davon, den Stoff

<sup>1)</sup> Daß 1 Reg. 12, 25–31 von der Hand des Epitomators stamme, bedarf keines Beweises. Ohne diesen Kopf ist der folgende Kumpf völlig unverständlich.



wiederzugeben, so wie er ihn gefunden, er drückt ihm seine Hand auf und haucht ihm seinen Geist ein. Das ist aus allem bisher Erörterten klar — woher sonst die Einheit der Anlage und der Tendenz, wenn nicht aus der formgebenden und urtheilenden Subjectivität des Bearbeiters? Daraus folgt nun für die geschichtliche Verwendung der Epitome, daß man versuchen muß, zwischen dem gegebenen Stoffe der Ueberlieferung und den freien Zuthaten des Verfassers zu scheiden. Bei den Angaben über die religiöse Stellung der Könige und über ihre cultischen Maßnahmen ist die Nothwendigkeit dieser Scheidung in thesi längst anerkannt und auch in praxi vielfach durchgeführt; den Opferdienst auf den Höhen außerhalb Jerusalems, wie er in Israel ausschließlich und auch in Juda vor der Reformation des Josias ganz allgemein betrieben wurde, als eine keckerische Neuerung anzusehen, die namentlich in Folge des Abfalls der zehn Stämme einriß, wird gegenwärtig wohl Keinem mehr einfallen. In der That aber wird die gleiche Kritik auch bei den chronologischen Angaben der Epitome gefordert werden müssen. Daß die Jahrsummen objectiv gegeben sein müssen, versteht sich; aber die Synchronismen verdanken wir erst der Combination dessen, der die Reihen der Könige von Israel und Juda in dieser Weise zusammenstellte und sie in stete gegenseitige Beziehung brachte. Jedermann wird zugeben, daß, wenn z. B. Ahab es schlimmer als alle seine Vorgänger getrieben haben oder Hosea verhältnismäßig besser als die andern gewesen sein soll, wenn Ezechias und Josias über alle ihre Väter und David selber gleich gesetzt, wenn die gottlosen Könige Juda's mit den verworfenen Herrschern Israel's auf gleiche Stufe gestellt werden, daß diese durchgehende Vergleichung der Könige in gottesdienstlicher Hinsicht von dem Epitomator nicht in den Quellen vorgefunden, sondern von ihm selbst gemacht ist. Ein Gleiches ist aber überhaupt überall zu behaupten, wo ein Vergleichen und in Beziehung setzen der Herrscher sowohl in derselben Reihe als auch besonders kreuzweis aus den beiden verschiedenen Reihen stattfindet, und wird also speciell auch von den regelmäßigen Synchronismen gelten.

4. In der That wäre es zu verwundern, wenn man in Israel selbst die Thronbesteigung der Könige nach dem Regierungsjahre der gleichzeitigen Herrscher eines unbedeutenden Nebenstaats datirt hätte, auf den man gewöhnlich mit Mitleid und Verachtung herabsah. Eher noch ließe es sich für Juda denken; doch auch hier würde es die politische Eifersucht kaum zugelassen haben. Es ist eine ganz andere

Sache, wenn zu einer Zeit, wo das jüdische Reich schon halb oder auch ganz von dem chaldäischen verschlungen war, dem Jahre des einheimischen Regenten das entsprechende des Nabufodrossor an die Seite gestellt wird — doch werden auch diese Doppeldaten meistens, wo nicht sämmtlich, aus einer Zeit stammen, die für die Gegenwart nur noch nach der chaldäischen Aera datiren konnte. Von einer Parallelrechnung nach Jahren der assyrischen Könige, welche während ihrer Oberherrschaft doch nahe genug gelegen hätte, findet sich nicht die geringste Spur. Es ist nach alledem nicht daran zu denken, daß jene synchronistische Rechnung des Buchs Regum während des Bestehens der beiden Reiche praktisch im Gebrauch gewesen wäre, weder im Allgemeinen, noch auch für den besondern Fall des Regierungswechsels, für den sie dort allein angewendet wird. Dann aber bleibt nur übrig, sie als subjective That des Epitomators anzusehen. Hierauf scheint sogar auch in vielen Fällen die Construction des Satzes hinzuführen, der die Zeitangaben enthält. Bei den israelitischen Königen lautet derselbe für gewöhnlich, wie bereits oben angegeben: „Im Jahre 15 des Amasias von Juda regierte (יָרַד) Jeroboam, Joas' Sohn, über Israel in Samarien einundvierzig Jahre.“ Das Verbum יָרַד verbindet hier zweierlei Bedeutungen, nämlich die inchoative mit der functionalen. Für Alles, was hinter ihm steht, hat יָרַד den Sinn von: er war König, führte die Herrschaft, für das davorstehende Datum allein bedeutet es: er ward König, gelangte zur Herrschaft. Es ist nun zwar richtig, daß das hebräische Perfectum sprachlich beide Bedeutungen haben kann, und man könnte deshalb glauben, die Schwierigkeit liege bloß in der Unübertragbarkeit des doppelsinnigen Tempus in unsere Sprachen. Wenn aber auch nicht sprachlich, so müssen doch die Hebräer logisch zwischen den zwei verschiedenen Bedeutungen des Verbs unterschieden haben, und daß das in der That der Fall war, geht aus den fünf Stellen hervor, wo das gewöhnlich nur einmal gesetzte יָרַד in das zweifache יָרַד יָרַד aufgelöst ist <sup>1)</sup> — eine Wiederholung, die sonst ganz unerklärlich sein würde. Wenn dem nun so ist, so kann es unmöglich natürlich und ursprünglich sein, daß das Prädicat in ein und demselben Satze nach vorn ein ganz anderes Gesicht zeigt als nach hinten. In der Quelle, die der Epitomator benutzte, stand ursprünglich nur: „Und es herrschte Jeroboam, Joas' Sohn, über Israel in Samarien

<sup>1)</sup> 1 Reg. 15, 25, 16, 29, 22, 52. 2 Reg. 3, 1, 15, 13.

41 Jahre.“ Den Synchronismus fügte er von dem Seinigen zu, aber nur ausnahmsweise that er das in einem vollen Satze, den er vorausschickte, wie z. B. bei Ahab: „Ahab, Omri's Sohn, ward König (מלך) über Israel im Jahre 38 des Asa von Juda, und es herrschte (וירמלך) Ahab, Omri's Sohn, über Israel in Samarien 22 Jahre“ <sup>1)</sup>. Für gewöhnlich hielt er es für ausreichend, das synchronistische Datum einfach an die Spitze des der Quelle entnommenen Satzes zu stellen, ohne sich dadurch stören zu lassen, daß es zu der Construction desselben genau genommen gar nicht paßte. Dem Quellschriftsteller selbst, der im Flusse war, kann eine solche sprengende Ueberladung des Prädicats nicht zugetraut werden, sondern nur dem hinterdrein kommenden Bearbeiter.

5. Voraussetzung bei dem Allen ist natürlich, daß sich die Synchronismen wirklich aus der Vergleichung der Summen finden lassen. Die allgemeine Möglichkeit ist unbestreitbar und eines Weiteren bedarf es nicht. Es ist nicht erforderlich, das bestimmte Verfahren anzuzeigen, durch welches der Epitomator zu seinen thatsächlichen Ergebnissen gekommen ist, es ist nicht nöthig ihm nachzurechnen. Doch soll der Versuch im Folgenden gemacht werden. Aber wenn er nicht gelingen sollte, so würde sich das aus den unberechenbaren Factoren individueller Willkür und Irrung hinreichend erklären und nichts gegen die allgemeinen Gründe besagen, die für sich allein die Annahme rechtfertigen, daß die Synchronismen auf der Combination eines Späteren beruhen.

Die erste durch feste Grenzen abgesteckte Periode, die in den Bereich unserer Untersuchung fällt, läuft von der Theilung des Reichs bis zum Sturz des Hauses Omri durch Jehu. Ueber diese enthält der masorethische Text folgende Zeitangaben.

| Israel            |             |               |   | Juda             |           |               |   |
|-------------------|-------------|---------------|---|------------------|-----------|---------------|---|
| Jeroboam          |             | regiert 22 J. |   | Roboam           |           | regiert 17 J. |   |
| Nadab tritt an im | 2 Asa       | 2             | „ | Abia tritt an im | 18 Jerob. | 3             | „ |
| Baesa „ „ „       | 3 Asa       | 24            | „ | Asa „ „ „        | 20 Jerob. | 41            | „ |
| Ela „ „ „         | 26 Asa      | 2             | „ |                  |           |               |   |
| Omri „ „ „        | 27 Asa      | 12            | „ |                  |           |               |   |
| Ahab „ „ „        | 38 Asa      | 22            | „ | Josaphat „ „ „   | 4 Ahab    | 25            | „ |
| Chozias „ „ „     | 17 Josaphat | 2             | „ | Joram „ „ „      | 5 Joram   | 8             | „ |
| Joram „ „ „       | 18 Jos.     | 12            | „ | Chozias „ „ „    | 12 Joram  | 1             | „ |
| 98                |             |               |   | 95               |           |               |   |

<sup>1)</sup> Auch hier sieht man die doppelte Hand an der vollen Wiederholung des Subjectes im zweiten Satze.

6. Die Summe der Regierungsjahre der Könige Israel's übertrifft die der Könige Juda's in diesem Zeitraum um 3 Jahre. Um diese Differenz zu beseitigen, schlägt der Synchronist den Weg ein, die jüdischen Summen ganz voll, die israelitischen aber möglichst kurz zu nehmen. Diese letzteren faßt er auf als die Grenzpunkte einschließend und zieht demnach bei der Addition immer 1—2 Jahre von ihnen ab. Den Schein des Rechts zu solchem Verfahren gab ihm der populäre hebräische Sprachgebrauch. Nach 2 Reg. 18, 9 f. fing die Belagerung Samariens im 4. Jahre Ezechias' an und endigte mit dem Fall der Stadt im 6. Jahre Ez. nach drei Jahren. Nach 1 Reg. 22, 1 f. erneuerten die Syrer, angerechnet von dem Friedensschlusse 20, 34 im dritten Jahre den Krieg gegen Israel; inzwischen herrschte drei Jahre Ruhe. In beiden Fällen finden sich, wie man sieht, die Termine in die Summen eingerechnet. So sieht denn nun der Epitomator auch die Summe der israelitischen Könige an, aber eben einseitig nur die der israelitischen, er setzt das letzte Jahr eines israelitischen Königs und das erste seines Nachfolgers nur einem jüdischen Jahre gleich, aber die jüdischen rechnet er alle für voll. Der Grund dieses ungleichen Verfahrens liegt in der Absicht, das Plus auf Seiten der israelitischen Gesamtsummen wegzuschaffen, und dies gelingt ihm durch consequente Einhaltung desselben so gut, daß er am Ende mit einem nicht unbedeutenden Deficit für Israel und einem entsprechenden Ueberschuß für Juda schließt. Also um mit den Königen Israel's verglichen mit denen Juda's zu beginnen, so sind

A.

|          |          |         |             |               |           |
|----------|----------|---------|-------------|---------------|-----------|
| 22 Jahre | Jeroboam | = 1—17  | Roboam, 1—3 | Abia, 1. 2    | Asa.      |
| 2        | "        | Nadab   | = 2. 3      |               | Asa.      |
| 24       | "        | Baesa   | = 3—26      |               | Asa.      |
| 2        | "        | Ela     | = 26. 27    |               | Asa.      |
| 12       | "        | Omri    | = 27—38     |               | Asa.      |
| 22       | "        | Ahab    | = 38—41     | Asa, 1—17     | Josaphat. |
| 2        | "        | Thozias | = 17. 18    |               | Josaphat. |
| 12       | "        | Joram   | = 18—25     | Josaphat, 1—8 | Joram, 1  |
|          |          |         |             |               | Thozias.  |

Man sieht, das 22. Jeroboam's, 1. und 2. Nadab's und 1. Baesa's werden dem 2. und 3. Asa's gleichgesetzt, vier israelitische Jahre zwei jüdischen. Ebenso das 24. Baesa's, 1. und 2. Ela's und 1. Omri's dem 26. und 27. Asa's, wiederum 4 israelitische = 2 jüdischen. Ferner das 22. Ahab's, 1. und 2. Thozias' und 1. Joram's dem 17. und 18. Josaphat's, abermals dasselbe Verhältniß. Wie das Ver-



fahren dabei ist, läßt sich leicht zeigen. Das 22. Jahr Jeroboam's ist das 2. Aſa's, in demſelben Jahre folgt Nadab, deſſen erſtes Jahr iſt gleichfalls das 2. Aſa's. Sein 2. iſt das 3. Aſa's, in dieſem Jahr tritt Baeſa an, deſſen erſtes iſt nach derſelben Methode auch noch das 3. Aſa's — auf dieſe Weiſe entſteht die Gleichung  $4 = 2$ . So iſt die Rechnung, ſo falſch ſie iſt, doch überall durchſichtig biß auf Ahab. Nämlich 38—41 Aſa's und 1—17 Joſaphat's ergeben nur 21 Jahre Ahab's, aber die Summe iſt 22. Hier muß ein Verſehen vorliegen <sup>1)</sup>. — Durch das Alles wird, wie geſagt, der Zweck, die iſraelitiſche Geſamtſumme zu verkürzen, ſo gut erreicht, daß am Ende Joram von Iſrael mit nur zwölf Jahren gegenüber den 18—25 Joſaphat's, 1—8 Joram's und 1 Ohoſias' von Juda übrig bleibt.

7. Zwei hier zu betrachtende Angaben paſſen nicht zum Syſtem und müſſen von anderer Hand in die Epitome eingetragen ſein. Nämlich erſtens 1 Reg. 16, 23: 1. Omri = 31. Aſa. Hier ſind die Summen auf beiden Seiten für voll angenommen und einfach addirt.

$$22 \text{ Jeroboam} = 17 \text{ Roboam}$$

$$2 \text{ Nadab} = 3 \text{ Abia}$$

$$24 \text{ Baeſa} = 30 \text{ Aſa}$$

$$2 \text{ Ela}$$

---


$$1 \text{ Omri} = 31 \text{ Aſa}$$

Daß das durchgehende chronologiſche Syſtem das 1. Omri dem 27. Aſa und nicht dem 31. Aſa gleichſetzt, geht unzweideutig aus Vorhergehendem und Folgendem hervor, beſonders aus den für Ahab und Joſaphat angegebenen Daten <sup>2)</sup>. — Zweitens 2. Reg. 1, 17: 1. Joram von Iſrael = 2. Joram von Juda. Hiegegen ſpricht abgeſehen von 1. Reg. 22, 52. 2 Reg. 3, 1 und dem übrigen Zuſammenhange namentlich auch die ſtreng chronologiſche Anordnung der einzelnen Könige im Buche Regum. Wer zuerſt zur Regierung gekommen iſt, wird auch zuerſt aufgeführt — wäre alſo Joram von Juda vor Joram von Iſrael auf den Thron gelangt, ſo würde er

<sup>1)</sup> An Correctur der 22 iſt nicht zu denken, weil ſonſt die 25 Jahre Joſaphat's nicht herauskommen.

<sup>2)</sup> In der LXX hat die Correctur 31 für 27, die im hebr. Texte vereinzelt geblieben iſt, noch weitere Conſequenzen nach ſich gezogen, an denen uns nur das intereſſirt, daß ſie zeigen, wie gründlich jene Correctur dem übrigen Zuſammenhange widerſpricht.

auch in der Epitome vor ihm und nicht nach ihm abgehandelt sein <sup>1)</sup>. Interessant ist übrigens, daß II. Reg. 1, 17 mit I. Reg. 16, 23 zusammenzuhängen scheint.

|                             |              |
|-----------------------------|--------------|
| 12 Omri                     | ? Aſa.       |
| 22 Ahab                     | 25 Joſaphat. |
| 2 Ochozias                  | 1 Joram.     |
| <u>1. Joram = 2. Joram.</u> |              |

Da  $36 - 26 = 10$ , ſo würde nach dieſer Rechnung Omri noch 10 Jahre mit Aſa zuſammenregiert haben, was, da Aſa in ſeinem 41. Regierungsjahre ſtarb, wenigſtens beinahe auf das 31. Aſa als 1. Omri führt.

8. Es läßt ſich bei ſolchem Verfahren erwarten, daß die Gegenprobe nicht gut ausfällt. Der chronologiſche Vergleich der Könige Juda's mit denen Iſrael's, zu dem wir nunmehr übergehen werden, gelangt nicht zu dem gleichen Ergebnisse wie der der Könige Iſrael's mit denen Juda's.

#### B.

|                  |                                       |
|------------------|---------------------------------------|
| 17 Jahre Roboam. | 1—17 Jeroboam.                        |
| 3 „ Abia.        | 18—20 Jeroboam.                       |
| 41 „ Aſa.        | 20—22 Jerob. 1. 2. Nadab.             |
|                  | 1—24 Baſa. 1. 2. Ela.                 |
|                  | 1—12 Omri. 1—3 Ahab.                  |
| 25 „ Joſaphat.   | 4—22 Ahab. 1. 2. Ochozias. 1—4 Joram. |
| 8 „ Joram.       | 5—12 Joram.                           |
| — „ Ochozias.    |                                       |

Nur für die erſte Hälfte der Periode herrſcht im Ganzen Uebereinstimmung zwiſchen B und A, beſonders darin, daß die 41 Jahre Aſa's nominellen 46 iſraelitiſchen Jahren gleichgeſetzt werden. Im Einzelnen deckt ſich nicht Alles, es ſtimmt z. B. ſchlecht, daß nach B Aſa im 20. Jahre Jeroboam's angetreten iſt, dagegen nach A Nadab's 1. Jahr mit dem 2. Aſa's zuſammenfällt. Gegen die ſonſtigen Grundsätze ſind Abia's 3 Jahre nicht für voll gerechnet, ſein letztes und Aſa's erſtes entsprechen einem iſraelitiſchen. Ganz und gar gehen aber die beiden Vergleichungsreihen für die zweite Hälfte der Periode

<sup>1)</sup> Auf der richtigen Einſicht in dies Princip beruht die Umſtellung Joſaphat's in der LXX; ſie läßt ihn vor Ahab antreten und weiſt ihm darum auch in der Erzählung ſeinen Platz vor Ahab an.

aus einander. Hier nämlich wird die Verkürzung der israelitischen Regierungsjahre in B aufgegeben, während sie in A, wie wir oben gesehen haben, fortgesetzt und ganz durchgeführt wird. Die 25 Jahre Josaphat's entsprechen in B genau 25 nominellen israelitischen Jahren, wie aus vorstehender Uebersicht erhellt. In A dagegen sind das 22. Ahab 1. 2. Thozias 1. Joram nicht = 4, sondern = 2 Jahre Josaphat's. Die dadurch bedingte Differenz äußert sich am stärksten in folgendem Beispiel. Nach B tritt Joram von Juda im 5. Joram's von Israel an; nach A wäre das 5. Joram's von Israel erst das 22. Josaphat's, denn 1. Joram = 18. Josaphat. Diesen Widerspruch hat man schon in alter Zeit gefühlt und auszugleichen versucht; hieraus erklärt sich die Interpolation מלך יהודה 2. Reg. 8, 16: „im Jahre 5 Joram's b. Ahab von Israel (und . . . . Josaphat's von Juda) ward Joram König.“ Der Interpolator wollte 2 Reg. 8, 16 mit 3, 1 in Einklang bringen durch die Annahme, Joram von Juda sei noch bei Lebzeiten seines Vaters zur Regierung gekommen, in einem Jahre, dessen Zahl er nicht zu bestimmen wagte, für die er deshalb den Platz frei ließ.

Der Grund, weshalb in B für die zweite Hälfte dieser Periode die israelitischen Königsjahre voll gerechnet werden, liegt auf der Hand. Das Minus der jüdischen Gesamtsumme beträgt im Ganzen nur 3 Jahre (93—95) und war mit Asa schon mehr als gedeckt, denn wenn Asa's 41stes Jahr Ahab's drittem entspricht, so sind 61 jüdische Jahre = nominell 65 israelitischen, und es bleiben noch 24 jüdische = 23 israelitische Jahre. Von jetzt an bedurfte es also einer weiteren Verkürzung der letzteren nicht mehr <sup>1)</sup>, und im Hinblick auf das zu erreichende Ziel der schließlichen Congruenz verließ der Synchronist in B den Rechnungsgrundsatz, den er in A unbefürmert um das Endergebnis schroff durchführte; er setzte vielmehr in B seit Josaphat das Endjahr eines samarischen Königs und das Anfangsjahr seines Nachfolgers beide als voll an, als entsprechend nicht einem, sondern zwei Regierungsjahren des gleichzeitigen jüdischen Königs.

9. Die zweite synchronistisch abgeschlossene Periode läuft vom Regierungsantritt Jehu's und Athalia's bis zur Zerstörung Samari-

<sup>1)</sup> Im Gegentheil war ein jüdisches Plus von 1 Jahr zu beizutagen, was auf die Weise geschah, daß der durch Jehu gemordete Thozias als nicht in Betracht kommend angesehen wurde. 2 Reg. 9, 23 steht außerhalb des Systems und ist ein späterer Nachtrag.

ens im 6. Jahre Ezechias <sup>1)</sup>). Die Uebersicht über die mitgetheilten Summen und Synchronismen gestalten sich folgendermaßen:

| Israel    |                                   | Juda     |                                     |
|-----------|-----------------------------------|----------|-------------------------------------|
| Jehu      | regiert 28 J.                     | Athalia  | regiert 6 J.                        |
| Joahaz    | tritt an im 23. Joas 17 "         | Joas     | tritt an im 7. Jehu 40 "            |
| Joas      | " " " 39. Joas <sup>2)</sup> 16 " | Amasias  | " " " 2. Joas 29 "                  |
| Jeroboam  | " " " 15. Amasias 41 "            | Azarias  | " " " ? Jeroboam <sup>2)</sup> 52 " |
| Zacharias | " " " 38. Azarias $\frac{1}{2}$ " |          |                                     |
| Salum     | " " " 39. — $\frac{1}{12}$ "      |          |                                     |
| Menahem   | " " " 39. — 10 "                  |          |                                     |
| Pekahia   | " " " 50. — 2 "                   |          |                                     |
| Pekah     | " " " 2. — 20 "                   | Jotham   | " " " 2. Pekah 16 "                 |
| Hosea     | " " " 12. Ahaz 9 "                | Ahaz     | " " " 17. Pekah 16 "                |
|           |                                   | Ezechias | " " " 3. Hosea 6 "                  |
| 143—144   |                                   | 165      |                                     |

Also die Summen der Könige Israel's verglichen mit den Jahren der gleichzeitigen Könige Juda's (A):

28 Jehu = 1—6 Athalia 1—22 Joas.

17 Joahaz = 23—39 Joas.

16 Joas = 39. 40 Joas. 1—15 Amasias.

41 Jeroboam = 15—29 Amasias. 1—37 Azarias.

$\frac{1}{2}$  Zacharias = 38 Azarias.

10 Menahem = 39—49 Azarias.

2 Pekahia = 50. 51 Azarias.

20 Pekah = 52 Az. 1—16 Jotham. 1—12 Ahaz.

9 Hosea = 12—16 Ahaz. 1—6 Ezechias.

Umgekehrt die Summen der Könige Juda's verglichen mit den Jahren der gleichzeitigen Könige Israel's (B.):

6 Athalia = 1—6 Jehu.

40 Joas = 7—28 Jehu. 1—17 Joahaz. 1 Joas.

29 Amasias = 2—16 Joas. 1—? Jeroboam.

<sup>1)</sup> Das 6. Ezechias als Datum für Samariens Fall ist nicht aus Berechnung zu gewinnen, sondern muß auf Traditionen beruhen, wie mehrere andere bestimmte Zeitangaben, die sich in der Geschichte der Könige Juda's finden, 5. Mooram 1 Reg. 14, 25; 13. Jeas 2 Reg. 12, 7; 14. Ezechias 18, 13.

<sup>2)</sup> Daß 2 Reg. 13, 10 zu lesen 39 statt 37, ist aus 13, 1 vgl. mit 14, 1 und 14, 23 klar. Was dagegen 15, 1 statt 27 zu lesen, ist unsicher und nur gewiß, daß die Zahl unrichtig ist.



- 52 Azarias = ? — 41 Jeroboam. 1 Zacharias. 1—10 Menahem.  
 2 Pekahia. 1 Pekah.  
 16 Jotham = 2—17 Pekah.  
 16 Ahaz = 17—20 Pekah. 1—3 Hosea.  
 1—6 Ezechias = 3—9 Hosea.

Der Unterschied zwischen den Gesamtsummen ist für diese zweite Periode sehr beträchtlich, über 20 Jahre. In der Synchronistik verfahren A und B hier gleichmäßig. Für das erste Jahrhundert, bis zum 41. Jeroboam = 37. Azarias, werden die Jahre im Ganzen einfach für voll gerechnet, wie sich aus der Addition der Posten ergibt, wobei man eine Differenz von 10 Jahren zunächst außer Acht lassen möge:

|            |              |
|------------|--------------|
| 6 Athalia  | 28 Jehu.     |
| 40 Joas    | 17 Joahaz.   |
| 29 Amasias | 16 Joas.     |
| 37 Azarias | 41 Jeroboam. |
| <hr/> 112  | <hr/> 102    |

Bei Jeroboam II. hat man den Anfangspunkt zu excludiren und das 15. Jahr Amasias lediglich als letztes des Joas zu rechnen, ebenso auch bei seinem Vorgänger das 39. des jüdischen Joas lediglich als letztes des Joahaz, wie denn auch in B nicht das 39., sondern das 40. des jüdischen Joas = 1 des israelitischen Joas und 1. Amasias = 2. des israelitischen Joas. Schwierig ist zu sagen, wie der Synchronist sich mit der 10jährigen Differenz auseinandergesetzt hat. Gewöhnlich wird gesagt, er habe dem Jeroboam 51 statt 41 Jahre gegeben, aber ebensogut kann man auch sagen, er habe dem Amasias 10 Jahre gestrichen — und zwar trotz 2 Reg. 14, 17, denn diese Stelle integrirt nicht der Epitome, sondern gehört der Uebersetzung an, welche dieselbe grade hier von späterer Hand erfahren haben muß <sup>1)</sup>. Vielleicht kam es dem Synchronisten nur darauf an, die Gesamtdifferenz von  $\pm 20$  Jahren unter der Hand zu verringern, und indem er bei zwei möglichst langen Regierungen ein Jahrzehend davon gleichsam unter den Tisch fallen ließ, legte er sich gar nicht die Frage vor, ob er es Israel zusetzen oder Juda abziehen wollte. Vielleicht

<sup>1)</sup> Die Durcheinanderschiebung des israelitischen und des jüdischen Regenten widerspricht völlig dem Plane der Epitome und lediglich sie ist Schuld z. B. daran, daß 13, 12 f. und 14, 15 f. sich stoßen. Ursprünglich folgte 13, 10 f. 14—25. 14, 8—16 = Joas; darauf 14, 1—7. 18 = Amasias. Späterer Ein-  
 sah 13, 12 f. und 14, 17.

könnte man etwas mehr sagen, wenn die Zahl für das Anfangsjahr des Azarias (27. Jeroboam) nicht deutlich falsch wäre. Die Gesamtsumme für Amasias und Azarias bis zu dessen 37. Jahre incl. ( $29 + 37 = 66$ ) ist synchronistisch = 2—16 Joas, 1—41 Jerob. = 56 Jahre. Die Scheidung zwischen diesen 56 Jahren mit dem 27. Jerob. = 1. Azarias ist jedenfalls falsch, da hiedurch Amasias 41 Jahre erhielt. Consequent müßte entweder das 15. oder auch das 5. Jeroboam's = 1. Azarias gesetzt werden; doch ist es die Frage, ob man corrigiren darf, da auch ein ursprüngliches Versehen vorliegen könnte.

Seit dem 1. Zacharias = 38. Azarias werden die jüdischen Jahre mehrfach ebenso kurz gerechnet, wie die israelitischen in der ersten Periode. 38—52 Azarias (15 Jahr) =  $\frac{1}{2}$  Zacharias, 1—10 Menahem, 2 Pekahia, 1 Pekah; dabei fällt besonders der hohe Ansat der ganz kurzen Regierungen auf, welche sonst wo möglich einfach übergegangen werden; vgl. Nadab, Ela, Ohozias. Die 16 Jahre Joatham's, dessen 1. = 2. Pekah, kommen nur heraus, wenn man das 17. Pekah, welches als 1. Ahaz gerechnet wird, zugleich auch als 16. Joatham ansieht, so daß also die zwei jüdischen Grenzzahre nur einem vollen israelitischen entsprechen — genau die Methode, nach der in der ersten Periode die israelitischen Summen bei der Vergleichen verkürzt wurden. Sehr weit reicht indes dies Mittel nicht, und am Ende bleibt nichts anderes übrig, als die bedeutende Differenz klassen zu lassen. Aber sie wird dadurch minder auffallend gemacht, daß sie nicht ganz zum Schluß bei den letzten Regierungen mit Eklat zum Vorschein kommt, sondern unter den vorletzten so zu sagen versteckt wird, und zwar gleichförmig in A und B. Die 9 Jahre Hosea's decken sich, wenn auch über alle Maßen lang ausgesponnen, mit 12—16 Ahaz, 1—6 Ezechias; das böse Nichtstimmen der Rechnung aber, das zu den verschiedensten inneren Widersprüchen bei der Vergleichen führt, zeigt sich in den vorhergehenden Ansätzen: 1—20 Pekah = 52. Azarias, 1—16 Joatham <sup>1)</sup>, 1—12 Ahaz; und 1—16 Ahaz = 17—20 Pekah, 1—3 Hoseas.

10. In dieser Weise könnte man versuchen, dem Synchronisten nachzurechnen. Freilich da er seine Grundsätze seinem harmonistischen Ziele zu Liebe einrichtet, so ist es nicht leicht, seinen Sprüngen zu folgen, und ich behaupte nicht, daß es mir überall gelungen sei. Ich wieder-

<sup>1)</sup> Das 20. Jahr Joatham's 2 Reg. 15, 31 ist ein gedankenloser Zusatz eines Späteren und hat nichts zu bedeuten.

hole aber, daß es darum doch, aus den vorangestellten allgemeinen Gründen fest steht, daß die doppelte Aera nicht der alten und objectiven Tradition angehört, sondern der späteren Schriftstellerei, welche jene im Exil bearbeitete. Wenn dem so ist, so sind die Synchronismen historisch werthlos und dürfen also auch nicht historisch verwerthet werden. Alle chronologische Untersuchungen, die das dennoch thun, sind illusorisch, sofern der unterschiedslose Gebrauch und die Vermischung der Synchronismen mit der Summe auf die Resultate von Einfluß ist. Es ist dies ein Satz von einschneidender Wichtigkeit. Denn bis jetzt ist nur Ewald, wie es scheint, über den Unterschied des zweifachen chronologischen Materials sich klar geworden; aber auch er hat aus seiner Erkenntnis nicht die nöthigen praktischen Folgerungen gezogen.

11. Nachdem fest steht, daß bloß die Summen der Regierungsjahre als überlieferte Data für uns in Betracht kommen, fragt es sich weiter, wie wir es verstehen und uns dem gegenüber verhalten sollen, daß bei allen Königen, die länger als 6 Monate geherrscht haben, stets nur volle Jahre in ganzen Zahlen, nie aber Bruchtheile angegeben sind. Vgl. Marcus von Niebuhr, Geschichte Assurs und Babels IV. § 1. § 4. Es ist klar, daß dies nicht aus einem sonderbaren Spiel der zufälligen Wirklichkeit, sondern nur aus conventioneller Rechnung zu erklären ist. Wie wird nun aber gerechnet? wie wird es insonderheit mit dem ersten und letzten Jahre gehalten? Denn bei den mittleren fällt naturgemäß Anfang und Schluß zusammen mit Anfang und Schluß des Kalenderjahres; sie beginnen, wie wir heute sagen würden, mit dem 1. Januar und endigen mit dem 31. December. Anders wären die Jahre des regierenden Königs zur Datirung völlig unbrauchbar, und man muß doch davon ausgehen, daß sie nicht ursprünglich um theoretischer Zwecke willen, zum Besten späterer Geschichtschreiber, gezählt und numerirt wurden, sondern eben um dem praktischen Bedürfnisse der Datirung für die Gegenwart zu genügen. Aber bei den beiden Grenzpunkten, wo das Ende der früheren Regierung innerhalb desselben bürgerlichen Jahres mit dem Anfange der neuen zusammenfließt, erheben sich Schwierigkeiten. Nach ihrer wirklichen Dauer können sie nicht gerechnet sein; wie gesagt, wird das schon durch die vollen Zahlen ausgeschlossen, in denen die Regierungsdauer angegeben ist; diese setzen irgend eine künstliche Abrundung voraus. Wodurch ist diese nun bewirkt?

Der Synchronist betrachtet theilweise, namentlich bei den Königen

Israel's der ersten Periode, das letzte Jahr des Vorgängers zugleich als das erste des Nachfolgers und folgeweise auch bei derselben Regierung das erste und letzte zusammen nur als ein Jahr. Am auffälligsten tritt dies, wie gezeigt, bei den nominell 24jährigen Regierungen Nadab's, El'a's und Ohozias' hervor, die er sämmtlich realiter nur mit 1 Jahre in Rechnung bringt. Offenbar ist dies Verfahren dem Wortlaute gegenüber unerlaubt. Wenn gesagt wird, eine Regierung habe 2 Jahre gedauert, so ist nicht gemeint, daß sie nur 1 Jahr gedauert hat; wenn gesagt wird, Omri habe 12, Baesa 24, Ahab 22 Jahre geherrscht, so ist nicht gemeint, daß sie nur 11, 23, 21 Jahre geherrscht haben. Diese Subtraction der Zahl 1 von der nominellen Summe ist ein um so verdächtigerer Kunstgriff, weil sie nur ganz einseitig und ursprünglich gewiß in harmonistischer Absicht angewandt wird. Sie ist im Ganzen auch Ausnahme, der Regel nach nimmt der Synchronist die Posten zu dem Betrage, auf den sie lauten und addirt sie so <sup>1)</sup>. Ohne Zweifel ist dies die richtige Rechnung; es erhebt sich dabei aber aufs Neue die Frage, worauf nun dann die Vollrechnung der nicht vollen Jahre, d. h. des ersten und des letzten, beruhe? Jedenfalls auf einer künstlich bewirkten Coincidenz auch dieser Jahre mit dem Kalenderjahre. Diese kann nun auf zweierlei Weise hergestellt werden, durch Antedatirung oder Postdatirung des ersten Jahres. Für die Antedatirung, wonach das Jahr, in dessen Lauf ein neuer König angetreten, von seinem Beginn an ihm zugerechnet, dagegen dem Vorgänger für den Theil, der noch in seine Regierung fiel, abgeschrieben wird, hat man allerdings das Beispiel des ptolemäischen Kanons (Ideler I, 117 ff.). Auch die Hedschra fand statt im Sept. 622, wurde aber auf den damaligen Jahresanfang, 17. Juli, vordatirt — doch bei einer fortlaufenden Aera verhält sich die Sache ganz anders als bei der Rechnung nach einzelnen Regierungen. Im Uebrigen ist die Antedatirung unerhört und für den Gebrauch des Lebens nicht passender, als das allernächst liegende Verfahren. Denn es ist ebenso praktisch, das Jahr eines Regierungswechsels einfach in seinem ersten Theile als letztes des alten Königs, in seinem zweiten als erstes des neuen zu bezeichnen, als alle vor dem Tode des

<sup>1)</sup> Nur auf diese Weise kommen z. B. für den zweiten Theil der israelitischen Geschichte seit der Erbauung des Tempels im 4. Salomo's bis zum Ende des babylonischen Exils die 430 + 50 Jahre heraus, die den 480 des ersten Theils 1 Reg. 6, 1 entsprechen.



alten Königs in dem laufenden Jahre gebrauchten Zeitangaben anzuschreiben; man sähe also gar nicht ein, aus welchem Grunde statt der unbequemen natürlichen Rechnungsweise eine wo möglich noch unbequemere künstliche eingeführt wäre. Praktische Vortheile erwachsen lediglich aus der Postdatirung. Darnach schließt das letzte Jahr eines Königs nicht mit seinem Tode ab, sondern läuft bis zu Ende des Kalenderjahres; dem entsprechend beginnt das erste des Nachfolgers nicht mit seiner Thronbesteigung, sondern mit dem nächsten Neujahr. Dadurch wird aller Verwirrung, die entstünde, wenn das selbe Jahr sowohl das letzte etwa Manasse's als auch das erste Amon's heißen könnte und die durch nachträgliche Verschiebung des 1. Amon's über den Tod seines Vaters hinaus nicht besser würde, in sehr einfacher Weise vorgebeugt. Es scheint, als ob diese einzig rationelle Methode allgemein im Orient geherrscht habe. Die Rabbinen nahmen sie wenigstens als bekannt und feststehend an: *Nisanus initium anni regibus ac dies quidem unus in anno (videl. post calendas Nisani) instar anni computatur, h. rosh hassh 2 a.* Ebenso gilt für die Astrologie der Grundsatz, daß nicht die angebrochene Stunde, in der das Kind wirklich geboren ist, sondern die erste volle, die es erlebt hat, für die Stellung des Horoskops in Betracht kommt. Das würde wohl beweisen, daß die Babylonier postdatirten. Wie es mit den Assyriern steht, ist noch nicht genau genug untersucht; doch da sie die Regierungsjahre der Könige nicht zur Datirung brauchten und also weniger das Bedürfnis einer consequenten Zählung hatten, so kommt vielleicht bei einer Untersuchung nicht viel heraus. Sargon unterscheidet bestimmt sein Antrittsjahr von seinem ersten, ersteres ist das letzte seines Vorgängers, letzteres das volle Jahr nach seiner Thronbesteigung. Das scheint überhaupt das gewöhnliche Verfahren zu sein, namentlich bei den späteren Großkönigen <sup>1)</sup>. Nach allem dem hat es wohl die meiste Wahrscheinlichkeit für sich, daß auch die alten Hebräer postdatirten. Marcus v. Niebuhr behauptet mit Recht, die Vernunftgemäßheit und Allgemeinheit dieses Gebrauchs begründe eine so starke Präsumtion, daß sie nur durch zwingende Beweise aufgehoben werden könne.

Vergleichen zwingende Beweise giebt es nicht. Wohl aber läßt sich zeigen, daß für die Periode, wo wir die genauesten und meisten chronologischen Angaben besitzen und zwar mehrere nebeneinander zur

<sup>1)</sup> Schrader, die Keilschriften und das Alte Testament, S. 264.

Vergleichung, in Wirklichkeit postdatirt ist, nämlich für die letzte Zeit des jüdischen Reichs.

2 Reg. 25, 8. 586 — 11 Sedekias — 19 Nabukodrossor.

Jer. 33, 1. 587 — 10 " — 18 "

596 — 1 "

2 Reg. 24, 12. 597 — 11 Jojakim — 8 "

Jerem. 25, 1. 604 — 4 — — 1 Nab., 23. Jeremias.

607 — 1 —

608 — 31 Josias.

Jer. 25, 1. 3. 626 — 13 — 1 Jeremias.

Sedekias trat im 8. Nabukodrossor an, aber sein erstes Jahr ist = 9. Nab., denn sein 11. = 19 Nab. Jojakim's 4. Jahr (= 1 Nab.)<sup>1)</sup> ist das 23. des prophetischen Wirkens des Jeremias, welches im 13. Josias seinen Anfang nahm. Also sind 13 — 31 Josias' neunzehn volle Jahre, das 31., in dem er fiel, wird ihm noch ganz zugerechnet und Jojakim's erstes beginnt erst darnach; nur so ist das 4. Joj. = 23. Jeremias. Ganz consequent werden die monatlichen Regierungen, die in das 31. Josias und 11. Jojakim fallen, überhaupt ignorirt, weil kein bürgerliches Jahr nach ihnen benannt ist. Auch Ezechiel rechnet als 1. der Gefangenschaft nicht das laufende Jahr, in dem dieselbe wirklich begann, sondern das nächste volle; also nicht das 11. Jojakim, sondern das 1. Sedekias. Vgl. Ez. 24, 1. 2 mit 2 Reg. 25, 1. Mit 33, 24 läßt sich nicht dagegen streiten, auch wenn dort die Lesart בשרי richtig wäre, statt deren aber wohl בשרי zu corrigiren ist. Ist 596 = 1 der Gefangenschaft, so erhalten wir aus Ezechiel auch noch eine neue Bestätigung für 621 = 18 Josias. Denn wenn 592, das 5. der Gefangenschaft, das 30. Jahr einer allgemeineren Ära ist, so fällt der Anfang der letzteren in 621 — was könnte aber für Ezechiel eine passendere Epoche sein als die Reformation des Josias.

Demnach sind für die Verrechnung der Zeitangaben, die für die einzelnen Regierungen der Könige Israel's und Juda's überliefert sind, folgende Grundsätze festzuhalten. Es wird nicht genau die wirk-

<sup>1)</sup> Wenn die Schlacht von Karchemis, die noch in das letzte Nabopolassar's fiel, auch ins 4. Jojakim's gesetzt wird, so ist das entweder ein Versehen oder es beruht darauf, daß das 4. Jojakim's nach vorexilischer Zählung bereits Michaelis begonnen hatte, während 1 Nabukodrossor nach babylonischer Zählung erst Ostern anfang. Sonst gelten freilich die jüdischen und babylonischen Jahre als gleich — aber die synchronistischen Termine scheinen durchweg in den Sommer zu fallen.

liche Regierungsdauer des betreffenden Königs angegeben, sondern vielmehr die Summe der vollen bürgerlichen Jahre, die nach ihm benannt worden sind. Seinen Namen aber trägt jedes Jahr, dessen Anfang in seine Regierung gefallen ist. Werden ihm nur Monate oder Tage zugeschrieben, so hat er vermuthlich überhaupt keinem Jahr den Namen gegeben und bei der Addirung der einzelnen Posten sind also dergleichen Zeitangaben zu ignoriren. Es ist allerdings möglich, daß diese Grundsätze in der früheren Zeit von den Hebräern selbst noch nicht strenge befolgt sind; da aber die Willkür unberechenbar ist, so entbindet uns das nicht von der Pflicht, unsererseits dennoch consequent darnach zu verfahren.

12. Was sonst noch zur Kritik und Methode zu bemerken wäre, ist vorzugsweise negativer Natur und beschränkt sich positiv auf die Forderung, daß die Factoren der Rechnung gegeben und nicht gemacht sein müssen, und daß man überlieferte Data nur nach anderen überlieferten Datis corrigiren darf und zwar unter voller Anerkennung des Widerspruchs. Die Anwendung auf das Einzelne überlasse ich dem Folgenden, und wende mich nun zum zweiten Theil meiner Aufgabe.

## II.

13. Die Verwirrung der hebräischen Chronologie, die aus dem Widerspruch der Reihen von Israel und Juda hervorgeht, kann nicht durch allerlei illusorische Annahmen von Interregnen, Nebenregierungen, Zahlbuchstabenverwechslungen gehoben werden, sondern nur durch die Vergleichung fremder Synchronismen, die zur Controle und Correctur brauchbar sind. Man hat zu diesem Behuf die phöniciſche und die ägyptische Chronologie herbeigezogen, welche indes weit weniger Berührungspunkte mit der hebräischen bieten als die neuerdings unserer Kenntnis erschlossene assyrische, die auf die Sponymenlisten basirt ist. Von letzterer pflegt man gegenwärtig in der Kritik der Zeitrechnung des B. Regum auszugehen, und es ist meine Absicht die Art und Weise, wie sie als Correctorium derselben benutzt wird, einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Dabei lasse ich die Sicherheit der Ansätze, zu denen die Keilsforscher auf Grund der Inschriften gelangt sind, unerörtert. Sie ist nicht gerade über jeden Zweifel erhaben. Die zusammenhängende Reconstruction des chronologischen Kanons, worauf zunächst das meiste ankommt, scheint allerdings für mehr als zwei Jahrhunderte gelungen zu sein. Damit ist aber noch nicht Alles erreicht, sondern es ist nun ferner nöthig, die geschicht-

lichen Nachrichten, die uns auf den Königsinschriften mitgetheilt werden, mit den Eponymenjahren des Kanons zu combiniren, und das ist in vielen Fällen kein leichtes Geschäft. Die Herrscher be= fleißigen sich keiner übermäßigen Genauigkeit in ihren Zeitangaben, confundiren im Gegentheil nicht selten in ihren Berichten die chrono= logische Ordnung, und wenn sie wirklich genau das Datum bezeich= nen, so kann man ihrer Zuverlässigkeit nicht immer trauen. Von einer absoluten Sicherheit der Ansätze, wie sie z. B. Schrader, die Keilinschriften und das Alte Test. S. 297 f. herstellt, kann also vor der Hand nicht die Rede sein, sie enthalten des Hypothetischen noch genug. Darum läßt es sich aber doch nicht verbieten, sie zur Kritik der biblischen Zeitrechnung zu benutzen. Die Assyriologen thun es längst und schon dadurch wird man dazu gedrängt, die Konsequenzen zu prüfen, welche sie aus ihren Prämissen für die Herstellung der Chronologie der israelitischen Könige ziehen. Wie sich diese letztere von der Basis der assyrischen Synchronismen aus gestalten müsse, das zu untersuchen, ist schon jetzt eine mögliche und nothwendige Auf= gabe. Die Resultate bleiben freilich hypothetisch, so lange die Prä= missen hypothetisch sind.

14. Assyrische Daten lassen sich beinahe ausschließlich für die mittlere von den drei chronologischen Perioden, in welche die israe= litische Königsgeschichte zerfällt, in Vergleichung ziehen; für die erste und dritte nur bei Ereignissen, die auch schon an den Grenzen der mittleren liegen und zur Fixirung derselben dienen. Dies ist inso= fern kein ungünstiger Umstand, als die biblische Zeitrechnung grade für die zweite Periode an der größten Verwirrung leidet und hier die Vergleichung mit anderweitigen Synchronismen am meisten wün= schen läßt. Die dritte Periode ist bis zum Jahre 638 (= 1 Josias) herauf absolut sicher, wie aus dem S. 623 Dargelegten erhellt, und der Rest ist wenigstens von inneren Widersprüchen frei, ebenso wie im Ganzen auch die erste Periode, bis auf die drei Jahre Differenz zwischen der Gesamtdauer der Regierungen der Könige Israel's und Juda's. Da die assyrische Chronologie die meisten und directesten Verührungspunkte mit der samaritanischen hat, so vergleiche ich sie zu= nächst mit dieser. Die in Betracht kommenden Data sind folgende:

842 Tribut Jehu's an Salmaneser II. Schrader S. 107 f.

738 Tribut Menahem's an Theglath=Phalasar IV. a. D. S. 143.

734 Theglath=Phalasar's Zug gegen Pefah. a. D. S. 145.

722 Fall Samariens. a. D. S. 158 f.



Dazu kommt dann noch ein Datum, welches zwar noch in die erste Periode fällt, doch aber auch noch zur Grenzbestimmung der zweiten dient, nämlich:

854 Schlacht bei Karkar, gegen Benhadad und Ahab a. D. S. 95 f.

15. Hiedurch ist zunächst das Ende unserer Periode bestimmt, Samarien fällt im Jahre 722 <sup>1)</sup>. Ebenso, durch ein glückliches Zusammentreffen, auch der Anfang, allerdings weniger fest. Im Jahre 842 bringt Jehu dem Salmaneser II. Geschenke dar. Die Keilschreiber nehmen an, dies sei sein erstes Jahr. Diese Annahme ist nothwendig, wenn Ahab der israelitische König war, der im Jahre 854 unter den Bundesgenossen Benhadad's bei Karkar gegen die Assyrier foht. Denn da er fiel im Kampf gegen denselben Benhadad, auf dessen Seite er 854 stand, so könnte sein Ende keinesfalls vor 853 gesetzt werden, und man hätte dann Ursache, das 1. Jehu's möglichst nahe an 842 heranzurücken, um für Ahab's nächste Nachfolger, Dhozias und Joram, einigermassen Platz zu finden. Aber selbst unter den extremen und insofern immer bedenklichen Annahmen, daß 853 Ahab's letztes und 842 Jehu's erstes Jahr sei, reicht der Zwischenraum für Dhozias und Joram nicht. Die ihnen in der Bibel gegebenen 14 Jahre auf 10 zu verkürzen, verbietet zunächst der jüdische Synchronismus, der in diesem Fall kein künstlicher, sondern ein natürlicher, durch die Thatfachen selbst gegebener ist. Den 2 Jahren des Dhozias und den 12 des Joram von Israel entsprechen auf jüdischer Seite die 5 letzten Josaphat's, die 8 Joram's und das 1. des Dhozias. Von den 5 Jahren Josaphat's darf man nichts abziehen, denn er unternahm noch zusammen mit Joram den Feldzug gegen Moab, 2 Reg. 3, und es wäre gradezu absurd, hier wieder die Extreme zu postuliren, daß dieser in Joram's erstes und in Josaphat's letztes Jahr gefallen sei. Man kann nun aber auch die Regierungsdauer des judäischen Joram nicht wohl verringern. Denn er hinterließ bei seinem Tode einen 22jährigen Sohn und brachte, wenn er acht Jahre regierte, sein Leben auf 40 Jahre. Wollte man ihm 4 Jahre streichen, so würde man dazu gedrängt, ihn im Alter von 13 Jahren den Nachfolger zeugen zu lassen, was als Consequenz einer Hypothese nicht annehmbar ist.

Wir ist das Factum selber, daß Ahab kurz vor seinem Ende

<sup>1)</sup> Natürlich die Richtigkeit des Anjages vorausgesetzt, der in diesem Falle besonders schwierig ist.

dem Benhadad gegen die Assyrer soll Beistand geleistet haben, höchst unglaublich. Eine freie Bundesgenossenschaft eines samaritanischen mit einem damascenischen Könige ist in jener Zeit kaum denkbar. Schrader findet sie freilich 1 Reg. 20, 34 bezeugt, sehr deutlich sogar, wie es scheint; es steht dort aber nichts von einem Schutz- und Trugbündnisse zwischen den beiden feindlichen Königen, sondern nur das, daß Ahab den gefangenen Benhadad freiläßt בבריה, d. h. unter der Bedingung, daß dieser gewisse Verpflichtungen übernimmt, unter anderen die, Frieden zu halten und die eroberten Städte herauszugeben. An der allgemeinen Sachlage, an der Tendenz der Syrer ihr Gebiet auf Kosten Israel's zu erweitern, an der natürlichen Spannung zwischen den beiden Reichen wird hiedurch nichts geändert — zudem ward die בריה gar nicht gehalten 22, 1 f. Nicht viel glücklicher meint M. Duncker, Geschichte des Alterthums, 4. Aufl. II, S. 160—164, daß die assyrische Gefahr die syrisch-palästinischen Fürsten einander in die Arme getrieben und so auch die Allianz zwischen Ahab und Benhadad veranlaßt habe. Denn wenn überhaupt Feindschaft zwischen den beiden letzteren herrschte, so mußte sich Ahab gratuliren, daß dem Benhadad in Salmaneser ein Gegner erstand, der ihn in Schach zu halten vermochte. Daß dieser auch ihm selbst gefährlich werden könne, vermuthete er damals wohl überhaupt nicht, da man die Bedeutung Assur's in Israel noch nicht aus Erfahrung kannte, und hätte er es wirklich gethan, so hätte er auch dann das entferntere Uebel dem näheren vorziehen müssen. Denn im Kampf gegen die Syrer von Damascus handelte es sich um die Existenz Israel's; da mußte jeder Bundesgenosse recht fein, jeder Feind des Feindes als Freund gelten, und die politische Weisheit, die Duncker dem Ahab zutraut, wäre eine unverantwortliche Thorheit gewesen. Die Sache liegt hier am Anfang nicht anders als im weiteren Verlauf: die assyrische Gefahr wuchs in der Folgezeit und dennoch steigerten sich die Feindseligkeiten zwischen den Reichen von Damascus und Samarien. Das erklärt sich nur so, daß die Israeliten die Bedrängnis, in welche die Syrer durch Salmaneser geriethen, nach besten Kräften ausnützten, um sich ihrer Todfeinde zu erwehren, und daß diese dann, wenn ihnen die Assyrer Ruhe ließen, um so leidenschaftlichere Rache nahmen. Man wird auf Grund der Monumente und der Bibel sogar behaupten dürfen, daß die assyrischen Angriffe auf Damascus damals Israel gerettet haben, natürlich nur, weil die Israeliten sie entsprechend ausbeuteten.

Wenn ein israelitischer König für Benhadad gegen die Assyrier kämpfte, so hat er es gezwungen gethan <sup>1)</sup>. Dann aber war es nicht Ahab; zum wenigsten in der Zeit zwischen 1 Reg. 20 und 22 hat dieser den Syrern nicht Heeresfolge zu leisten gehabt. Nach der, wie ich gezeigt habe, gut controlirten samarischen Chronologie war im Jahre 854 Joram ben Ahab König über Israel, wenn 842 in die erste Zeit Jehu's fällt. Daß Joram dem Benhadad Truppen stellte, ist nach 1 Reg. 22 nicht zu verwundern. Durch die Niederlage von Ramath Galaad, namentlich auch durch Ahab's Fall wurde Israel's Macht gebrochen — daher der Abfall Moab's — und gerieth es in Abhängigkeit von den Syrern. Durch die Schlacht von Karfar aber und überhaupt durch das Einspielen der Assyrier wandte sich wiederum das Blatt. Wenn Joram daran denken konnte, die Moabiter zum Gehorsam zurückzubringen, so war inzwischen der syrische Druck gewichen, und zwar durch die Gunst der Umstände, ohne directes Verdienst der Israeliten selbst, von dem wir etwelche Kunde haben würden. Um das Verlorene einzubringen unternahm Benhadad den Feldzug 2 Reg. 6, 24 ff. c 7, brach ihn aber, als er schon dem Ziele nahe war, plötzlich ab auf die Kunde, die Könige der Hethiter und der Aegypter seien gegen ihn ausgezogen. Es liegt sehr nahe, an die in den Jahren 850, 849 wiederholten Angriffe der Assyrier zu denken; diese zwangen die Syrer die Belagerung Samariens aufzugeben und schwächten sie derart, daß Joram nun angriffsweise vorgehen und ihnen Ramath Galaad entreißen konnte. Denn diese Festung, welche Ahab vergeblich zu gewinnen getrachtet hatte, war gegen Ende der Regierung Joram's in den Händen der Israeliten, die es erneuten Angriffen der Syrer gegenüber damals zu vertheidigen hatten 2 Reg. 9. 10.

Nur in dieser Weise ist eine Combination der biblischen mit den assyrischen Nachrichten möglich. Mir scheint es nicht schwierig, den Assyriern zuzutrauen, daß sie von einem Könige, von dem sie vorher keine Ahnung hatten und der wohl gar nicht persönlich an der Schlacht theilnahm, nicht den richtigen Namen in Erfahrung brachten, sondern ihm den bekannteren seines Vaters beileigten. Ähnliche Verwechslungen finden sich überall in der alten historischen Literatur. Ein

---

<sup>1)</sup> Nur so würde sich auch das sofortige Aufhören der Waffengenossenschaft nach der Schlacht bei Karfar auf eine natürliche Weise erklären, was weder Schräbern a. D. S. 100 noch Duncern a. D. S. 164 gelingt.

ebenso starkes Beispiel, gleichfalls auf Inschriften Salmanesers II. vorkommend, ist, daß Jehu der Sohn Omri's genannt wird, des Königs, dessen Haus er stürzte und ausmordete <sup>1)</sup>).

16. Obwohl man also nicht gezwungen ist, deshalb das Jahr 842, in welchem Jehu Tribut entrichtet, als sein erstes anzusehen, weil noch 853 in Ahab's Regierung gefallen wäre, so muß jenes Jahr doch wenigstens eins der ersten gewesen sein. Denn nach festgewurzelter Erinnerung der hebräischen Ueberlieferung ist der Sturz des samaritanischen Königshauses durch Jehu ziemlich gleichzeitig erfolgt mit dem des damascenischen durch Hazael. Hazael aber kann nach den assyrischen Documenten nicht vor 845 auf den Thron gelangt sein. Wenn es richtig ist, daß er noch gegen Joram gefochten hat, so würde Jehu's Antritt dadurch noch mehr herabgedrückt. Das wird allerdings 2 Reg. 8, 28. 29. 9, 14, 15 gesagt, aber diese drei Stellen sind nicht unabhängig von einander <sup>2)</sup> und da man nach c 9 und 10 nicht den Eindruck hat, als habe Hazael persönlich die Belagerung Ramaths betrieben, so scheint die Angabe, der Krieg sei damals gegen Hazael geführt, nur der allgemeinen Orientirung über Zeit und Umstände zu dienen und liefert in diesem Falle keinen sehr sicheren Ausgangspunkt für die Datirung.

Durch die assyrischen Synchronismen wird demnach die Periode von Jehu bis zum Untergange des samaritanischen Reichs eingegrenzt zwischen + 842 und 722. Nach israelitischer Rechnung umfaßt sie 113 Jahre, der Unterschied beträgt also etwa 20 Jahre. Wo steckt

in den biblischen Zeitangaben — der Fehler? Für die Beantwortung dieser Frage trifft es sich gut, daß wir den großen Zeitraum in kleinere Abtheilungen zerlegen und diese mit einander vergleichen können, und zwar mit Hilfe der zwei Data: 738 = Tribut Menahem's, und 734 = Thaglath-Phalasar's Zug gegen Pelsah.

<sup>1)</sup> Wahrhaft erstaunlich ist es, wenn August Hildebrand aus Homburg „Jehu, den Sohn Omri's," als Hebel benutzt, um zunächst den Bericht 2 Reg. 9, 10 — den er dem Verfasser des B. Regum zuschreibt und durch Jahrhunderte von dem Ereignis selbst getrennt sein läßt — und damit zugleich die ganze Geschichte 1 Reg. 17 — 2 Reg. 10, außerdem z. B. auch Hos. c 1 umzustößen. Mir ist selten eine so dreiste Gleichmuth- und Urtheilslosigkeit zu Gesicht gekommen, wie dieser Sanatiker der Assyriologie in seiner Inauguraldissertation an den Tag legt.

<sup>2)</sup> 9, 14, 15a unterbrechen den Zusammenhang, B. 13 schließt an B. 15b. Ferner ist 8, 28 eine irrige Schlussfolgerung aus B. 29, denn Ohozias von Juda war gar nicht mit in den Krieg gezogen, sondern von Jerusalem aus zum Besuch gekommen.



Die Bibel giebt für 1 Jehu bis 10 Menahem 112 Jahre. Wäre 845 das erste Jehu's, so würde darnach 734 das letzte Menahem's sein. Nach den Keilinschriften fällt 734 nicht mehr in die Regierung Menahem's, sein letztes Jahr liegt zwischen 738 und 735. Aber jedenfalls ist für das erste Jahrhundert die Differenz zwischen den assyrischen und samarischen Daten so gering, daß man wohl von einer auffallenden gegenseitigen Bestätigung derselben reden darf.

Sie ist ebenfalls unbedeutend für das letzte Decennium vor dem Untergange des Zehnstämmereichs. Theglath-Phalasar brach 734 in Palästina ein und wohl noch in demselben Jahre unterwarf und demüthigte er den Pekah. Er setzte ihn aber nicht ab, sondern die Samarier selbst, wahrscheinlich wie gewöhnlich die Kriegerleute, lehnten sich gegen ihn auf, und Theglath-Phalasar bestätigte nachgehends den Hosea, das Haupt der Aufständischen. Daß dies auch noch 734 geschah, ist wenigstens durchaus nicht nothwendig; es kann auch Anfangs 733 geschehen sein. In diesem Fall wäre 733 noch als letztes Jahr des Pekah zu rechnen und erst 732 als erstes des Hosea. Der Bibel wegen ist diese Möglichkeit, welche die assyrischen Angaben durchaus offen lassen, vorzuziehen. Von 732—722 sind 11 Jahre, die Bibel giebt dem Hosea allerdings nur neun. Aber obwohl 2 Reg. 17, 6, 18, 9 ff. die 2 Jahre der Belagerung Samariens in die 9 Jahre Hosea's eingerechnet werden, so ist das doch 17, 4, 5 nach dem Wortlaut nicht der Fall. Und dies ist die Grundstelle, der Quelle selbst entnommen; die anderen rühren vom Verarbeiter her, der nach falscher Combination den Fall Samariens und das Ende Hosea's gleichsetzte.

Der Fehler der samarischen Chronologie steckt also in der Zeit zwischen Menahem und Hosea. Nach der Bibel liegen 22 Jahre in der Mitte, nach den assyrischen Denkmälern beinahe zwei Decennien weniger. Sieht man 738 als letztes des Menahem und 733 als letztes des Pekah an, so würden 5 Jahr für Pekahia und Pekah herausgebracht werden können. Man hat aber keinen weiteren Grund, 738 als das letzte Menahem's zu betrachten — an und für sich immer eine extreme Annahme —, als um den Zwischenraum zwischen ihm und Hosea möglichst auszudehnen. Das ist jedoch ein ganz eitles Streben; denn ob die 22 Jahre der Bibel auf 5 oder auch auf 2 reducirt werden, macht keinen Unterschied. Ueber Hypothesen kommt man nicht hinaus; am Ende läge es am nächsten, den Pekah mit Pekahia zu identificiren und ihm dessen 2 Jahre beizulegen statt

der 20, welche ihm 2 Reg. 15, 27 gegeben werden. Menahem würde dann bis 735 gelebt haben und in diesem Jahre von Pekah gestürzt sein, nach dem Vexteren wären die beiden folgenden Jahre 734 und 733 benannt, und 732 würde das 1. Hosea's sein. Für die Unterbringung des Inhalts der Geschichte führt die Verkürzung keine Unzulänglichkeiten mit sich; im Gegentheil ist sie eher wünschenswerth, namentlich für das Verständniß des Propheten Hosea, der die Tage Jeroboam's viel dichter an die Zeit der Annäherung an Aegypten heranzurücken scheint, als es die biblische Chronologie gestattet, wenn sie 32 Jahre zwischen das Ende Jeroboam's und den Anfang Hosea's legt.

17. Zu ähnlichen Resultaten kommt Duncker a. D. S. 221 in der Vergleichung der assyrischen und samaritanischen Daten. Schrader dagegen scheint a. D. S. 299 die Differenz in den Anfang der Periode schieben zu wollen. „Man sieht, wie zuvörderst, nämlich bei Ahab und Jehu, die Differenz zwischen Bibel und Monumenten etwa 40—50 Jahre beträgt; wie diese Differenz sich bei Menahem um ein bis zwei Jahrzehende verringert; wie dieselbe bei Pekah kaum noch ein Decennium erreicht; wie die biblische Zeitrechnung bei Hosea's in die assyrische einmündet und wie endlich bei dem Datum von Samariens Fall beide Zeitrechnungen coincidiren.“ Ich bekenne, diese Rechnungsweise nicht zu verstehen.

18. Ich ziehe nunmehr die jüdischen Daten zur Vergleichung heran:

740 Theglath-Phalasar und Azarias. Schrader S. 114 ff.

734 Ahaz und Pekah. — S. 144 ff.

728 Tribut des Ahaz. — S. 147.

701 Senaherib's Zug gegen Aegypten. — S. 168 ff.

Als Grenzpunkt nach oben hat man auch hier nichts anderes als 842 = Tribut Jehu's zu verwenden, nach unten entweder 701 = 14 Ezechias oder 722 = 6 Ezechias. So oder so umfaßt die zweite Periode nach den jüdischen Regierungssummen 30—40 Jahre mehr, als die assyrischen Angaben zulassen. Versuchen wir auch hier, kleinere Zeitabtheilungen zu vergleichen, so bietet sich als Einschnitt zunächst der: 740 = eins der letzten Jahre des Königs Azarias <sup>1)</sup> von Juda. Er soll nach Aussage mehrerer Fragmente

<sup>1)</sup> זרדא und זרדא sind Abkürzungen. Die Hebräer kürzen auf ז und י, z. B. זכריה und שבי = שמעיה, מנחם (מנשה) = מנחמה, זכר = זכריה.

aus der Zeit des großen Theglath-Phalasar von 742—740 an der Spitze eines Bundes syrischer Staaten gestanden haben, die sich gegen die Assyrer empörten. „Neunzehn Bezirke von Hamath sammt den Städten in ihrem Bereich, welche am Westmeer belegen, gingen in treuloſer Rebellion zu Azrihahu über.“ Aber hiegegen erheben sich die allergrößten Bedenken. Wenn König Azarias von Juda im Jahr 740 noch lebte, so stand er jedenfalls, da seit 734 sein Enkel Ahaſ regierte, am Ende seiner Laufbahn. Nun war er im Alter ausſäßig und hatte die Regentſchaft ſeinem Sohne abgetreten. Er ſelbſt kann ſich damals auf keinen Fall in ſolche weitſchichtige Händel eingelaffen haben, und für Joſham iſt das unter joſthanen Umſtänden auch nicht wahrſcheinlich. Ueberhaupt aber — wie will man es eigentlich vorſtellbar machen, daß ſich die Diſtrichte des nördlichen Libanons und der ſyriſchen Meeresküſte unter die Hegemonie eines jüdiſchen Königs begeben um den Abfall von Aſſur zu wagen? Juda war ein höchſt unbedeutender Kleiſtaat, dazu von den Anſtändiſchen durch das Gebiet weit mächtigerer Reiche, wie Samariens und Damascus', völlig getrennt und abgeſchnitten — entweder müſſen unſere ſämmtlichen geographiſchen und geſchichtlichen Begriffe auf den Kopf geſtellt werden, oder es iſt eine reine Abſurdität zu glauben, daß Städte wie Hamath damals auf Juda ſich ſtützten, um den Kampf gegen Theglath-Phalasar aufzunehmen — eine Abſurdität, die durch ein ſo zweifelhaftes Geſchichtswerk, wie die Chronik, nicht glaubwürdiger wird, auch wenn 2 Chron. 26, 12 f. mehr beſagte, als es beſagt. Waren denn im Jahre 740 die jüdiſchen Machtverhältniſſe ſo ganz anders als 734, wo Ahaſ vor dem Einfall Raſin's und Beſah's zitterte wie Esenlaub? und was war inzwiſchen eingetreten, wodurch ſich ein ſo plötzliches Herabſinken auf die frühere politiſche Bedeutungsloſigkeit erklärt, welche im Gegenſatz zu Iſrael das Südreich immer charakteriſirt hat, ſo lange Samarien ſtand? Iſt eine aſſyriſche Inſchrift ein Zauberſtab, um mächtige Reiche plötzlich entſtehen und alſbald wieder vergehen zu laſſen?

Bei genauerem Zuſehen verdanken wir das Wunder nicht den Monumenten, ſondern ihren Interpreten. Die drei Fragmente, welche den „Azrihahu“ mehr oder minder deutlich als Haupt einer Coalition ſyriſcher Städte gegen Tiglath-Pileſer nennen, bezeichnen ihn niemals

---

Wir ſcheint als ſei 772 erſt aus 772 wieder erweitert. Vergl. Derenbourg, *la Palestine*, S. 95 f. 150. 248. 371.

als Judäer. Das thun erst die Keilsforscher, indem sie einen „Asuriahuh vom Lande Juda“ aus einem vierten Fragment entnehmen und ihn jenem aufständischen Azriahuh substituiren <sup>1)</sup>. Dies vierte Fragment, welches bloß die angeführten Worte enthält, steht aber in gar keiner erkennbaren Beziehung zu den drei übrigen und schreibt noch dazu den Eigennamen, auf den es ankommt, anders. Was soll man nun gar dazu sagen, daß Schrader in die wörtliche Uebersetzung der betreffenden Hauptinschrift einfach die Worte „von Juda“ hinter dem Namen Azriahuh einschwärzt, und daß ihm darin nicht bloß Hildebrand, sondern auch Duncker folgen!

19. Wenn 740 fortfällt, so läuft der erste controlirbare Zeitraum von + 842 bis 734 = Théglatihéphalasar's Zug gegen Pésah. Daß dieser in den Anfang der Regierung des Ahaz fällt, hat man mit Recht aus 2 Reg. 15, 37 geschlossen, und was Hildebrand dagegen vorbringt <sup>2)</sup>, ist der Widerlegung nicht werth. Vom 1. Athalia bis 16. Jotham rechnet nun die jüdische Chronologie 143 Jahre, dagegen die assyrische von Jehu bis zum 1. Ahaz etwas mehr als 110 Jahre. Wo steckt der Fehler? Man sucht ihn ziemlich allgemein in den für Amasias und Jotham angegebenen Regierungsjahren und in der That mit gutem Grunde. Jotham soll 16 Jahre geherrscht haben, also seit 750, wenn 734 = 1. Ahaz. Jesaias nun trat im Todesjahr Azarias' seinen Beruf an, seine ältesten Reden aber scheinen erst aus Ahaz' Zeit zu stammen — sonderbar, wenn er 16 Jahre lang nichts des Aufschreibens Werthes gepredigt hätte. Der Höhepunkt des Wirkens dieses selben Propheten fällt in das Jahr der assyrischen Belagerung Jerusalems = 701; er hätte damals, wenn Azarias wirklich 751 gestorben wäre, eine 50jährige Wirksamkeit hinter sich gehabt und wäre demnach ein Siebziger gewesen. In Wirklichkeit war er zwar wohl kein Jüngling mehr, aber auch kein Greis; zehn Jahre machen in diesem Lebensalter einen höchst bedeutenden Unterschied aus. Empfehlen es demnach diese inneren Gründe, die Jahre Jotham's zu verkürzen, so ist ein gewisser äußerer Anhalt dafür in der Nachricht 2 Reg. 15, 5 gegeben, daß König Azarias im Alter ausfällig wurde und sein Sohn für ihn die Regentschaft führte. Man ist hiedurch einigermaßen berechtigt, der Meinung

<sup>1)</sup> Ursprünglich mag der Gottesname mitgewirkt haben, den Azriabuh wenigstens für einen Jerusalemiten zu halten. Indes ist Abuh bekanntlich durchaus nicht auf Israel beschränkt; vergl. Jehomelech, den König von Gebal.

<sup>2)</sup> Juda's Verhältniß zu Assyrien in Jesaias' Zeit (Marburg 1874), S. 21 f.



des Schriftstellers zuwider, die 16 Jahre Joatham's wenigstens zum Theil in die Regierung seines Vaters zu schieben und also hier, auf einen bestimmten Anhalt hin, das Mittel der Nebenregierung anzuwenden. Wie dicht man Azarias an Ahaz heranrücken will, hängt zum Theil von dem Maße ab, in welchem man die Jahre Amasias' reducirt. Für Athalia und Joas ist aus mehr als einem Grunde keine Verkürzung erlaubt, für Azarias ist sie wenigstens durchaus nicht wünschenswerth. Dagegen ist sie für Amasias möglich und vielleicht auch angezeigt. Gegen diesen König erhob sich bekanntlich eine Verschwörung, der er zum Opfer fiel. Die Verschwörung war aber eigentlich nicht eine Verschwörung Weniger, sondern ein öffentlicher Ausbruch des allgemeinen Unwillens gegen den König, wie Thenius richtig bemerkt. „Sie stifteten gegen ihn einen Aufruhr (קֶזֶר) an in Jerusalem und er floh nach Lachis. Sie aber sandten hinter ihm her nach Lachis und tödteten ihn dort und huben ihn auf Pferde und er ward begraben in Jerusalem. Und alles Volk Juda's nahm den Azarias und machten ihn zum Könige an seines Vaters statt.“ Man sieht, ein förmlicher Aufstand der Jerusalemer, nicht persönlichen und privaten Motiven entsprungen, sondern politischer Natur, und nicht heimlich, sondern mit offener Gewalt ausgeführt. Es handelt sich darum den Amasias als König zu beseitigen; seit er todt ist thut man ihm alle Ehre an; es läuft nicht der Absicht der Aufständischen entgegen, daß der Sohn des Getödteten ihm auf dem Throne folgt, sondern das scheint eben der Zweck ihres Unternehmens <sup>1)</sup>. Was hatte man denn für einen Grund, mit der Regierung des Amasias so unzufrieden zu sein? Sebastian Schmid, den Thenius zu 2 Reg. 14, 19 anführt, sagt: quippe in causa fuit, ut Hierosolyma caperetur et ingens clannum pateretur. Kriegerisches Unglück oder auch nur mangelnder Erfolg eines kriegerischen Unternehmens wird im B. Regum den Herrschern häufig kritisch. Nadab und Ela verlieren während der Belagerung Gabbathon's Leben und Thron, gegen Zoram erhebt sich der Aufstand bei Gelegenheit des Kampfes um Ramath, Benhadad wird durch Hazael, Pekah durch Hosea gestürzt aus Anlaß unglücklicher Kriege mit den Assyriern. Wenn irgend Einer, so verdiente es Amasias von Juda, daß ihn ein gleiches Schicksal traf. Er hatte aus reinem Uebermuth den samaritanischen Joas herausgefordert und durch seinen souveränen Leichtsinn

<sup>1)</sup> Die Bemerkung 14, 5 fehlt darum auch bei Azarias.

seine Stadt und sein Volk in großes Unglück gestürzt. Daß darüber der Zorn der Jerusalemer ausbrach, ist so natürlich, daß man sich wundern müßte, wäre es nicht geschehn. Jedoch die Chronologie verbietet es, den Aufstand gegen Amasias mit seiner Demüthigung durch Joas in Zusammenhang zu bringen; denn darnach wäre derselbe erst 14 Jahre nach Joas' Tode erfolgt. Da nun aber, nicht bloß von assyrischen, sondern auch von samarischen Brämissen aus, eine Verkürzung der jüdischen Jahre ohnehin in dieser Zeit nothwendig ist, so ist sie am besten hier anzubringen, wo man einen großen Vortheil für den Pragmatismus dadurch gewinnt. Mindestens 14 Jahre sind dem Amasias abzuziehen; billiger Weise aber mehr, um der extremen Annahme aus dem Wege zu gehen, daß der in Rede stehende samarisch-jüdische Krieg in die allerletzte Lebenszeit auch des Joas gefallen sei. Vielleicht sind ihm nur 9 von seinen 29 Jahren zu belassen, er hätte denn seinen Nachfolger im 18. Jahre gezeugt, ebenso wie sein Urgroßvater Joram. Die dem Jotham abzurechnenden Jahre würden sich dann auf etwa 10 feststellen, doch da man hier nur muthmaßen kann, so ist es natürlich auch möglich, daß dem Amasias etwas weniger als 20 und dem Jotham etwas mehr als 10 Jahr in Abzug gebracht werden müßten, um die Differenz von 30 Jahren auszugleichen.

20. Von 734 = 1 Ahas an gerechnet hat man zwei weitere Data zur Begrenzung eines kleinen synchronistischen Zeitraums, nämlich 722 = Untergang des Reiches Israel, und 701 = Belagerung Jerusalem's unter Senaharib. Nach der Bibel ist das erste Ereignis in das 6., das andere in das 14. Jahr des Ezechias gefallen. Eine von den beiden Angaben läßt sich nur festhalten, welche ist vorzuziehen?

Die Assyriologen werfen diese Frage gar nicht auf, so selbstverständlich scheint es ihnen, daß 722 = 6. Ezechias das allein richtige Datum sei. Es herrscht nämlich die Meinung, nicht bloß die assyrischen Documente setzen den Fall Samarien's ins Jahr 722, sondern in dieses selbe Jahr falle auch nach jüdischer Chronologie das 6. Ez. Dieses unabhängige Zusammentreffen der beiden verschiedenen Zeitrechnungen gäbe wohl ein starkes Präjudiz für die Richtigkeit des Ansages 722 = 6. Ez. ab; aber es ist in Wirklichkeit nicht vorhanden. Geht man, wie es sich gehört, von 586 = 11 Sedekias aus, so kommt man auf 719 = 6 Ez., nach der jüdischen Chronologie ist 722 das 3. und nicht das 6. Ez., jene wunderbare Coincidenz ist

eine künstlich gemachte. Ohne Weiteres darf also  $701 = 14$ . Ez. nicht gegen  $722 = 6$ . Ez. aufgegeben werden.

Beide Data müssen auf Tradition beruhen. Doch sollte man denken, der Fall der fremden Hauptstadt habe für die Juden selbst nicht die Bedeutung gehabt wie die wunderbare Rettung der eigenen, für jene habe sich eher ein falsches Datum festsetzen können als für diese. Auch erscheint die Angabe, daß Samarien im 6. Ez. erobert sei, als nackte Notiz, während hingegen die andere, daß Jerusalem im 14. Ez. belagert und gerettet sei, lebendige Auswüchse getrieben hat, wie 2 Reg. 20 beweist. Denn anzunehmen, daß das Datum von 2 Reg. 20 nicht von 2 Reg. 18 f. abhängt, sondern daß die Sache sich umgekehrt verhalte, ist eine rechthaberische *petitio principii*. Indessen führt der immerhin geringe Unterschied mehr oder minder fester Bezeugung zu keiner Entscheidung zwischen den zwei zur Wahl stehenden Daten. Vergewegen wir uns also lieber die Folgen, die aus der Annahme des einen oder des andern fließen werden.

Wenn  $722 = 6$ . Ez., so wäre  $727 = 1$  Ez. Damit würde man einmal wieder an der äußersten Grenze der Möglichkeit angelangt sein, denn 728 wird Ahaz von Théglatih-Phalasar unter den tributaren Fürsten aufgeführt. Schlimmer ist, daß nun für Ahaz nur 7 Regierungsjahre übrig bleiben ( $734 - 728$ ). Siebenundzwanzig Jahre alt bei seinem Tode hätte er dann an Ezechias einen 25jährigen Sohn hinterlassen. Wollte man versuchen, um dieser Ungeheuerlichkeit zu entgehen, das Lebensalter des Ahaz bei der Thronbesteigung von 20 auf 30 Jahre zu erhöhen, so würde man sich wieder der fatalen Consequenz aussetzen, daß Iotham, der günstigstenfalls 41 Jahre alt wurde, einen 30jährigen Sohn hinterlassen habe. Kurz eine Verringerung der Regierungsjahre des Ahaz ist unmöglich, dagegen eine Verlängerung derselben wünschenswerth, um die bereits in den überlieferten Zahlangaben vorhandene Abnormität zu beseitigen, daß er im Alter von 11 Jahren den Ezechias gezeugt haben soll.

Ferner, wenn  $722 = 6$ . Ez., so fiel die Belagerung Jerusalems 701 in das 27. Ez., d. i. in sein nächstvorletztes; denn seine 29 Jahre zu vermehren geht wegen 2 Reg. 20 nicht wohl an. Dadurch entstände die Nothwendigkeit, da 638 als 1. Josias' absolut feststeht und bei den 2 Jahren Amon's eine Veränderung sehr auffallend wäre, die 55 Jahre Manasse's auf 58 zu erhöhen, obgleich sie eher der Verminderung bedürftig scheinen. Das möchte indes noch ausgehen, unerträglich aber sind meines Erachtens die Conse-

quenzen, welche die Verlegung der assyrischen Katastrophe in das Lebensende des Ezechias für den Pragmatismus der innern jüdischen Geschichte haben würde.

Die Rettung der heiligen Stadt würde aufhören, der Wendepunkt zu sein, den man bisher darin erblickt hat. Denn diese ihre Bedeutung hängt davon ab, daß sie ein Triumph des Jesaias war, seiner Person, seines Glaubens, seines Gottes. Wenn der Prophet aber die gewonnene Position, den Sieg ausbeuten konnte, um ihn auf ewig für seine Ziele fruchtbar zu machen, so gehörte dazu Zeit, und diese fehlte ihm, falls nur ein volles Jahr zwischen dem Abzuge der Assyrier und dem Antritt Manasse's gelegen hat. Die Keilforscher werden zwar nicht geneigt sein, derartigen Erwägungen Raum zu geben; der Natur der Sache nach ist ihnen der eigentliche Inhalt der israelitischen Geschichte und ihr innerer Gang gleichgültig. Für uns aber wird, wenn wir die Befreiung Jerusalems im Jahre 701 als religionsgeschichtliche Epoche preisgeben, die merkwürdige Entwicklung rein unverständlich, in welche die Theokratie seitdem eintritt. Die Propheten, im achten Jahrhundert noch als sonderbare Schwärmer angestaunt und ignoriert, sind zur Zeit Manasse's angefeindet wie eine Macht, die bereits Gelegenheit gehabt hat, ihre das Bestehende umstürzenden Ziele geltend zu machen, die man unterdrücken muß, um nicht selbst unterdrückt zu werden. Eine wüthende und allgemeine Opposition erhebt sich gegen sie. Die Volksreligion reagirt und wehrt sich auf Leben und Tod, im vollen Bewußtsein, daß ihre Existenz gefährdet und daß kein Friede möglich sei; der Kampf schwankt hin und her und endigt erst im Exil mit einem scheinbaren Siege der Propheten. Man sieht keinen Ausgangspunkt für diese wunderbare Bewegung, wenn es nicht jenes Ereignis ist, dessen innere Bedeutung die Assyriologen dadurch unmöglich machen, daß sie es ins 27. statt ins 14. Jahr des Ezechias setzen.

Erwägen wir nun auf der anderen Seite die Consequenzen, die der Ansatz 701 = 14 Ez. haben würde, so ist es gewiß kein Nachtheil, daß dadurch die Regierung des Ahas auf etwa 20 Jahre (734—715) verlängert wird. Denn er braucht dann nicht mehr als Nabab seinen Nachfolger gezeugt zu haben. Ebenjowenig wird man die gleichfalls nothwendig werdende Verkürzung der 55 Jahre Manasse's um ein Jahrzehend beklagen können. Man muß also sagen, daß die praktische Probe ebenso günstig für diesen Ansatz wie ungünstig für den andern ausfällt. Nur kann man, wenn 701 = 14. Ez.



und folglich die Zerstörung Samariens 722 = 13 Ahas, nicht erklären, warum die Tradition selbige ins 6. Ez. setzt. Man wird aber in jedem Falle eins der beiden Data verwerfen müssen, und immer wird es dann schwierig sein, die Entstehung des falschen nachzuweisen. Diese Schwierigkeit bleibt also, man mag sich entscheiden wie man will, und ich denke, es begründet keinen erheblichen Unterschied, daß in dem einen Falle nur die Zahl, in dem anderen aber auch der König geändert werden muß. Denn von einem bloßen Textfehler kann keinesfalls die Rede sein, und nur für einen solchen wäre der Unterschied des 13. Ahas' vom 6. Ezechias' größer als der des 27. Ezechias' vom 14. Ezechias'.

21. Zum Schlusse stelle ich die Ergebnisse dieser hypothetischen Correctur der biblischen Zeitrechnung nach den assyrischen Synchronismen in folgender Uebersicht zusammen:

|                                 |     |                              |
|---------------------------------|-----|------------------------------|
| 1. Jehu . . . . .               | 84? | 1. Athalia.                  |
| 7. — . . . . .                  | 83? | 1. Joas.                     |
| 1. Joahaz . . . . .             | 81? | 23. —                        |
| 1. Joas . . . . .               | 801 | 40. —                        |
| 2. — . . . . .                  | 800 | 1. Amasias.                  |
| 10. — . . . . .                 | 792 | 9. —                         |
| 11. — . . . . .                 | 791 | 1. Azarias.                  |
| 1. Jeroboam . . . . .           | 785 | 7. —                         |
| 36 — . . . . .                  | 750 | 42. — (1. Jotham).           |
| 1. Menahem . . . . .            | 744 | 48. — (7. — ).               |
| 5. — . . . . .                  | 740 | 52. — (11. — ).              |
| 10. — Antritt Pekah's . . . . . | 735 | 16. Jotham's. Antritt Ahas'. |
| 1. Pekah . . . . .              | 734 | 1. Ahas.                     |
| 2. — Antritt Hosea's . . . . .  | 733 | 2. —                         |
| 9. Hosea . . . . .              | 724 | 11. Ahas.                    |
| Fall Samariens . . . . .        | 722 | 13. Ahas.                    |

Für die Zeit, in der nur noch Juda allein übrig war, würden sich die Ansätze so stellen: 715 — 20 Ahas.

|     |             |
|-----|-------------|
| 714 | 1 Ezechias. |
| 701 | 14 —        |
| 686 | 29 —        |
| 685 | 1 Manasse.  |
| 641 | 45 —        |
| 640 | 1 Amon.     |
| 638 | 1 Josias.   |

22. Die Wahrscheinlichkeit dieser Ansätze, die bis zu einem gewissen Grade immer arbiträr bleiben werden, würde man prüfen können, indem man sie an auf anderem Wege gewonnenen Bestimmungen mißt. Vorzugsweise würden das ägyptische Synchronismen sein und unter diesen würden für die Zeit, um die es sich uns handelt, besonders die Regierungszeit Sevech's und Taraka's in Betracht kommen. Ich glaube nicht, daß die ägyptischen Data die Glaubwürdigkeit der assyrischen erschüttern, bin aber zu wenig auf diesem Gebiete orientirt, um mir ein Urtheil anzumaßen. Zu bemerken ist, daß Senaherib auf Taylor's Cylinder den Namen der Könige von Aegypten und Aethiopien nicht kennt, gegen die er bei Altaku focht. Taraka 2 Reg. 19, 9 könnte ein Irrthum sein, leicht erklärlich, wenn dieser König seit 697 <sup>1)</sup> auf dem Throne saß und mit Ezechias in der zweiten Hälfte von dessen Regierung gute Freundschaft hießt.

Für die Zeit, wo die assyrischen Synchronismen versagen, bleiben die ägyptischen das einzige Mittel zur Controlirung der biblischen Chronologie. Denn die 40 Jahre, in denen Mesa das Land Moab unterdrückt sein läßt, sind zu diesem Zweck nicht zu verwerthen; sie besagen nicht mehr, als die ständigen 40 Jahre im Buch der Richter, und es ist um so bedenklicher, darauf hin eine Correctur der bestimmten Zahlen der Bibel zu wagen, weil diese für die erste Periode der Königszeit durch die Uebereinstimmung der israelitischen und jüdischen Gesamtsumme gut beglaubigt sind. Von den ägyptischen Gleichzeitigkeiten trifft noch in die Königszeit der Zug des Sefak gegen Jerusalem. Nimmt man  $845 = 1$  Athalia, so ist  $940 = 1$ . und  $936 = 5$ . Roboam. Dieser Ansatz wird so ziemlich durch die bei den Aegyptologen üblichen Annahmen über die Regierungszeit des Sefak bestätigt.

Für das höhere hebräische Alterthum scheint auf eine irgend genügende Feststellung der Chronologie überhaupt verzichtet werden zu müssen. Daß die Zahlen für die Zeit der Richter und der drei er-

---

<sup>1)</sup> Gutschmid, Beiträge zur Geschichte des alten Orients, S. 110—117. Lepsius sagt a. a. O. S. 63, es stehe durch die Denkmäler fest, daß Taraka frühestens 692 (in Aegypten) zur Regierung gekommen sei, läßt es aber offen, daß er schon früher über Aethiopien allein geherrscht habe, und macht darauf aufmerksam, daß er 2 Reg. 19, 9 nicht König von Aegypten heiße, wie Sevech 17, 4, sondern König von Aethiopien. Auch Jes. 18 ist ausdrücklich nur von den Aethiopen, nicht von den Aegyptern die Rede. Aber eine Oberherrschaft derselben über Aegypten muß man doch annehmen, um die Möglichkeit ihrer Politik zu begreifen.

sten Könige systematische sind, hat Mölders meines Erachtens bewiesen. Was die 40 Jahre Salomo's betrifft, so mache ich auf den Widerspruch aufmerksam, in dem die Angaben 1 Reg. 14, 21. 15, 2. 11 damit stehen. Absalom's Tochter muß darnach dem Roboam gleichaltrig gewesen sein; daraus folgt, daß jener doch wohl wenigstens ein Jahrzehend vor seines Vaters Thronbesteigung geboren ist. Wenn er nun bei dessen Tode 41 Jahre alt war, so kann jener nur etwa 30 Jahr regiert haben. Man hat sicher keinen Grund, die an sich sehr mögliche Thatsache, daß Roboam Absalom's Tochter geheirathet hat, deshalb preiszugeben, um die 40 Jahre Salomo's zu retten. Die Maacha zur Enkelin Absalom's zu machen, verbietet ihr Name; denn darnach zu schließen ist die Mutter Absalom's 2 Sam. 3, 3 ihre Großmutter. Wie spät zum Theil die chronologischen Angaben in die überlieferte Geschichte eingetragen sind, erhellt aus 1. Sam. 13, 1. 2 Sam. 2, 10.

In wie weit hier noch etwas mit ägyptischen Synchronismen auszurichten ist, muß ich dahin gestellt sein lassen. Ich hege aber den Verdacht, daß es nicht viel ist. Die Operationen, durch welche die ägyptische Chronologie für die alte Zeit hergestellt wird, sind so complicirt, daß am Ende das Verhältniß der kritischen Ergebnisse zu ihrer traditionellen Grundlage ganz unklar wird, zumal auch die Aegyptologen den Grundsatz manchmal ignoriren, daß das Gegebene und das daraus Abgeleitete so deutlich wie möglich auseinanderzuhalten ist. Sachkundigere mögen mich indeß eines Besseren belehren.

# David Friedrich Strauß und der Württembergische Kirchendienst.

Von

Carl Weissäcker.

In Folgendem kann ich den Austritt von Strauß aus dem Württembergischen Kirchen- und Schuldienst, der in seinem Leben einen entscheidenden Wendepunkt bildet, vgl. Zeller, D. F. Strauß S. 63 f., nach den Acten erzählen, welche mir hiezu durch die Liberalität des Ministerium des Kirchen- und Schulwesens überlassen worden sind. Die Veröffentlichung wird sich von selbst rechtfertigen, als Beitrag zur Lebensgeschichte des bedeutenden Mannes, seine eigene Erklärung über seine Stellung aber ist selbst so gehaltreich, daß sie ein Stück theologischer und kirchlicher Zeitgeschichte bildet, kaum minder wird dies von den Aeußerungen und dem Verhalten der Behörden gelten. Niemand von den betheiligten Personen lebt heute mehr. Aber für niemand kann auch die Veröffentlichung nachtheilig sein. Endlich haben wir es hier durch die Thatfachen mit den stets fortlebenden, stets neuen Fragen der Vehrfreiheit zu thun, und je weniger sich diese nach allgemeinen Grundsätzen allein beantworten lassen, je mehr sie stets wesentlich geschichtliche Fragen sind, desto anziehender mag dieses Stück aus ihrer Geschichte sein, welches uns so nahe und doch schon so ferne liegt, und jedenfalls einen in vieler Rücksicht lehrreichen Vorgang bildet, der überall durch sich selbst spricht.

Dem Hauptgegenstande können wir zwei frühere Begebenheiten aus Strauß' Leben, die nicht ohne innere Beziehung zu demselben sind, vorausschicken.

Die katholisch-theologische Facultät in Tübingen hatte im Herbst 1827 die Preisaufgabe für Studierende gestellt, das Dogma von der Auferstehung der Todten biblisch-dogmatisch und philosophisch zu erläutern und zu vertheidigen. Von vier Arbeiten, welche sie 1828 erhielt, erklärte sie zwei für preiswürdig, nach Fleiß, Belesenheit,



Geist und Urtheil. An der einen hatte sie besonders zu rühmen die sorgfältige und treffende Anlage und die geistvolle Ausarbeitung des exegetischen und kritischen Theiles, dagegen tadelte sie, daß der Verfasser im dogmatischen Theile durch das Wort Naturphilosophie, welche nach der Aufgabe benutzt werden sollte, verführt sich zu sehr in geläufigen Formeln bewegt habe. Als Verfasser dieser Arbeit ergab sich bei Eröffnung der versiegelten Zettel, der Studierende der evangelischen Theologie, David Friedrich Strauß von Ludwigsburg. Da indessen auch eine andere Arbeit für preiswürdig erklärt war, mußte der Vorschrift für solche Fälle gemäß Strauß mit dem Verfasser um den Preis loosen, und das Loos entschied für den Mitbewerber, einen Studierenden der katholischen Theologie. Der ganze Vorgang ist ein Beweis dafür, wie nahe sich damals an der paritätischen Universität die beiden theologischen Facultäten auf dem Boden der gemeinsamen Wissenschaft standen. Für Strauß ist das Urtheil der Facultät nach seinen beiden Seiten hin bezeichnend. Er selbst hat jedenfalls auf den philosophischen Theil seiner Arbeit größeren Werth gelegt, als er demselben dort zuerkannt wurde, denn er wollte diese Arbeit drei Jahre später der philosophischen Facultät in Tübingen vorlegen, um auf Grund derselben den philosophischen Doctorgrad zu erwerben.

Unter dem 26. October 1831 richtete Strauß von Maulbronn aus, wo er als Stellvertreter eines kranken Professors an der Klosterschule verwendet war, ein Gesuch an die philosophische Facultät in Tübingen um Verleihung des Doctorgrades. Er hatte es damit sehr dringend, denn er wollte am 1. oder spätestens 3. November nach Berlin abreisen, um dort, wie er in der Eingabe sagt, seine philosophischen Kenntnisse zu vervollkommen, nachdem er schon während seines Aufenthaltes auf der Tübinger Universität die Philosophie zum vorzüglichsten Gegenstand seines Studiums gemacht, vgl. Zeller a. a. O. S. 25 f. Zur Begründung des Gesuches wollte er jene Abhandlung vorlegen, welche, wie er sagte, obgleich zunächst theologischen Inhaltes, doch auch das philosophische Gebiet betrete. Allein diese Abhandlung fand sich bei der genannten Facultät nicht sogleich vor, und Strauß schickte dann einen anderen ebenfalls theologischen Aufsatz an die philosophische Facultät, indem er bemerkt, daß er diesen immer lieber als specimen eingegeben hätte und nur nicht gleich zur Hand gehabt habe. Derselbe handelte über die ἀποκατάστασις πάντων, die Wiederbringung aller Dinge. Die philosophische Facultät ließ sich das Gutachten über das Gesuch von Eschenmayer erstatten. Dieser hatte zwar kein Be-

denken über den Antrag selbst und glaubte sich kurz darüber fassen zu können, da ja „Talente, Kenntnisse, gute Eigenschaften und das rühmlichst bestandene theologische Examen von dem Verfasser bekannt seien.“ Aber er konnte doch nicht umhin, sich über die Abhandlung mit einigem Mißbehagen zu äußern. Strauß, sagt er, gehe darin die ältesten Religionsformen, wie den Brahmanismus, Buddhismus, die persische, griechische und überhaupt die vordriftlichen Lehren in klarer Darstellung durch, komme dann auf die von den Neuplatonikern wieder aufgefrischte Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, und führe sie bis auf Schleiermacher, Marheineke und Hegel, mithin bis auf unsere Zeiten durch. Da diese Lehre nun, wie so viele anderen, ein Auswuchs der müßigen religiösphilosophischen Speculation sei, ohne daß das Evangelium besonderen Anlaß dazu gegeben, so lasse sich wohl denken, wie vielen Wechsel sie im Durchgang durch die speculative Vernunft erlitten habe, bis Hegel ihr dadurch das Siegel vollends aufgedrückt, daß alle im frommen Bewußtsein noch zurückbleibenden Widersprüche in dem erstarrten Denken der wahren (nämlich Hegel'schen) Philosophie, welche demnach subjectiv und zeitlich die Wiederbringung aller Dinge sei, vollständig gelöst seien. Wie eine solche Lehre mit dem Evangelium, das uns fast in jeder Zeile über das Zeitleben hinausführe und auf eine höhere Lösung im ewigen Leben vorbereite, sich vertragen könne, sei nicht einzusehen, und wir sehen auch hier, wie überall in der Hegel'schen Philosophie, den Geist des Christenthums der anmaßlichen Speculation geopfert. „Ich bin zwar überzeugt“, fährt er dann fort, „daß ein solcher wahrheitsliebender Mann wie Strauß, wie er schon früher von Jacob Böhm auf Hegel überging, auch von Hegel auf das keinem Wechsel ausgesetzte Evangelium zurückkehren wird, aber doch wäre es besser gewesen, sich keine Abweichung davon erlaubt zu haben.“ Und so fand er sich wirklich in Verlegenheit über das in das Diplom aufzunehmende Prädicat. Es machte ihm Bedenken, ob die Facultät sagen dürfe „post bene comprobata eruditionem“, weil das „eine Billigung dieser Grundsätze von der Facultät aus in sich schließe“, aber daneben urtheilte er doch, daß der Verfasser dieses Prädicat in anderer Hinsicht vielfach verdiene. Da aber die übrigen Mitglieder der Facultät das Bedenken dieses etwas patriarchalischen Gutachtens nicht theilten, so erklärte denn auch Eschenmayer, sich mit dem Prädicat bene conformiren zu können, und für Strauß war damit die erste Klippe seines öffentlichen Weiterkommens überwunden, ohne daß er diesmal etwas davon er-

fahren hatte. Aber eine unheilverkündende kleine Wetterwolke war es doch gewesen.

Von der Berliner Reise hatte Strauß den Plan des Lebens Jesu mitgebracht. Nach seiner Rückkehr trat er als Repetent in Tübingen ein, im Sommer 1835 erschien der erste Band, und kurze Zeit darauf war er von der Repetentenstelle entfernt, und damit seinem Leben eine entscheidende Wendung gegeben.

Das Tübinger theologische Seminar oder Stift, aus dem sechszehnten Jahrhundert stammend, ist nicht ein bloßes Convict oder Stipendium, sondern im vollen Sinne theologische Studienanstalt, und die hiezu gehörigen Uebungen sind ganz in der Hand der Repetenten unter einer Oberaufsicht, welche die Thätigkeit derselben doch in keiner Weise einschränkt. Giebt dies an sich schon einen tief eingreifenden Einfluß auf das theologische Studium an der Universität, so kommt noch hinzu, daß die Repetenten als solche und ohne die Erfüllung der sonstigen Habilitationsbedingungen die *venia legendi* an der theologischen und der philosophischen Facultät haben. So ist die äußere Stellung zwar eine vorübergehende und ganz von der Verfügung der Behörde abhängige, aber die Wirksamkeit eine sehr wichtige, und es liegt darin die bequemste Gelegenheit zu persönlicher Auszeichnung und namentlich zu Begründung einer akademischen Laufbahn. Strauß hatte in derselben die entschiedensten Erfolge erzielt, und konnte daher auch in diesem Sinne auf seine Zukunft rechnen. Das Erscheinen des ersten Bandes seines Lebens Jesu aber, das Aufsehen, welches derselbe machte, veränderte die Lage der Sache.

Die örtliche Aufsichtsbehörde des Stiftes war und ist nicht die theologische Facultät, sondern ein kleines Collegium, Inspectorat, in welchem die eigentliche Geschäftsführung und nächste Handhabung der Disciplin dem sogenannten Ephorus zusteht. Dieser sowie die anderen Mitglieder werden in der Regel aus den ordentlichen Professoren bestellt, und es ist Herkommen, daß in diesem Collegium zwei Mitglieder der theologischen und ein Mitglied der philosophischen Facultät sitzen. Für schwierigere Fälle war damals die Erweiterung des Collegiums durch die übrigen Mitglieder der Facultät vorgesehen. Mit der Oberaufsicht ist dann ferner eine Landescentralstelle, das Collegium des Studienrathes betraut, der sonst mit der Universität nichts zu thun hat, und dessen eigentliche Aufgabe die Gymnasien, Kateischulen und Realschulen bilden. Als Director des Collegiums fungirte damals der wohlbekannte jüngere Platt, eine jedem unvergeßliche

Erscheinung, ein Mann, der mit aller Entschiedenheit seines supernaturalistischen Standpunktes einen ächt wissenschaftlichen Geist und ebensoviel praktische Klugheit als durch und durch humanen Sinn verband. Er war es, der die Sache von Strauß zunächst in der Hand hatte. Am 11. Juni 1835 fordert der Studienrath das Inspectorat des Stiftes zu einer Aeußerung darüber auf, ob das Auftreten von Strauß mit seiner Stellung als Repetent verträglich sei. Der Erlass bezieht sich dabei zunächst auf die öffentliche Meinung soferne es nicht fehlen könne, daß sich Vielen die Frage aufdränge, ob ein Repetent, der den größten Theil der evangelischen Geschichte für unächte und mythische Darstellung erkläre, und somit die geschichtliche Grundlage des Christenthums untergrabe, geeignet sei, die theologischen Studien der künftigen christlichen Religionslehrer des Volkes zu leiten und zu beaufsichtigen. Dazu komme dann noch die Betrachtung, daß es als anstößig und unzulässig erscheine, wenn der Verfasser jener Schrift dieselben Ansichten auch bei den Prüfungen und Instructionen, die ihm in seiner Stellung obliegen, ausspreche. Im Verlaufe wird über das Buch das Urtheil gefällt, daß es, abgesehen von seiner Tendenz, in der That unter der Erwartung stehe, wozu die Talente und Kenntnisse des Verfassers zu berechtigen schienen, und daraus gefolgert, daß es keinem wahrheitsliebenden und wahrheitsprüfenden Seminaristen schwer werden könne, seine Ansichten und Ueberzeugungen gegenüber von den unhaltbaren, oft beinahe aus der Luft gegriffenen Ideen dieser Schrift zu sichern und festzuhalten. Nachher aber wird in Betracht der persönlichen Wirksamkeit von Strauß doch erinnert, es werde sich nicht vermeiden lassen, daß einzelne unwissendere, trägere, zum eigenen Prüfen nicht geneigte und sich gerne auf Autoritätsglauben stützende Seminaristen sich die Ideen dieser Darstellung des Lebens Jesu aneignen, somit in ihren künftigen Beruf als Volks- und besonders auch als Jugendlehrer mit einer Befangenheit eintreten, welche sie mehr oder weniger unfähig mache, den geschichtlichen Stoff evangelischer Geschichte auf eine anregende und fruchtbare Weise in ihren Vorträgen und Katechisationen zu benutzen.

Die Antwort des Inspectorates des Seminars erfolgte am 20. Juni. Zu demselben gehörte als Ephorus der Professor der Philosophie H. C. W. Sigwart, sodann die beiden Theologen Steudel und Kern. Außerdem aber noch, da das erweiterte Inspectorat zum Berichte aufgefordert war, die beiden Theologen Baur und Schmid. Der Bericht weicht nun einer sofortigen Entscheidung der Sache aus,



indem er die verschiedenen Seiten derselben so beleuchtet, daß die Gründe sich gegenübergestellt und gegen die Entscheidung im einen sowohl als im anderen Sinne Bedenken erhoben werden. Schließlich wird das vorläufige Zuwarten damit begründet, daß man erst den zweiten Band des Strauß'schen Buches mit der darin zu erwartenden dogmatischen Darstellung abwarten sollte, wobei übrigens noch bemerkt wird, daß dies für jetzt ersetzt werden könnte durch eine Erklärung, zu welcher Strauß aufgefordert würde. Von den beiden Seiten der Sache, welche in dem Berichte auseinandergesetzt werden und bei welchen sich sehr leicht selbst dem Style nach die verschiedenen Vota der einzelnen Mitglieder erkennen lassen, wird zuerst die für Strauß günstige entwickelt. Vom Standpunkte der Wissenschaft könne man fürs erste nicht leugnen, daß die Strauß'sche Ansicht von der evangelischen Geschichte nur die consequente Entwicklung einer gewissen Richtung in der protestantischen Theologie sei, und Strauß daher wohl der Ansicht sein konnte, daß sein Standpunkt nur die Vollendung der geistigen Richtung des Protestantismus sei. Ueberhaupt aber sollte auch eine Arbeit wie die Strauß'sche dem Pfleger der Wissenschaft so wenig eine Anfechtung zuziehen, als dies bisher bei der entschieden rationalistischen Richtung geschehen sei. Aber auch vom kirchlichen Standpunkte aus dürfte man zu seinen Gunsten sagen, die Kirche sollte in ihrer ganzen Stellung die Zuversicht bewahren, daß sie ihre Wahrheit gegen jeden Angriff siegreich zu vertheidigen und zu rechtfertigen vermöge. Hiebei wird der Strauß'schen Schrift auch das Zeugniß nicht versagt, daß sie neben unleugbaren Mängeln im Durchschnitt das Gemessene einer wissenschaftlichen Haltung habe. Dies ist die eine Seite. Auf der anderen Seite wird die Annahme zugegeben, daß die Wirksamkeit von Strauß nach seiner Schrift einen bedenklichen Einfluß auf die wissenschaftliche und kirchlich religiöse Richtung und Bildung der Seminaristen ausüben werde, und dies näher dahin präcisirt: „auf die Aneignung ähnlicher mit dem Bewußtsein der Gemeinde unverträglicher Ansichten, gleich als ob es mit diesem Widerspruche nichts auf sich hätte — oder auf die Erzeugung eines Sinnes, welcher gegen die unumwundene Darlegung der innigsten eigenen Ueberzeugung im Vortrag der christlichen Wahrheit nachsichtiger zu sein sich gestattet; wozu die weitere Rücksicht komme, daß von einem solchen Geist und einer solchen Ansicht ähnliche Wirkungen auch auf andere Verhältnisse, in denen die Seminaristen sich befinden, übergehen könnten“. So sehr das Ganze sich als Compromiß verschiedener

Ansichten oder eigentlich nur Zusammenstellung derselben ergibt, so haben doch die für Strauß günstigen Erwägungen durchaus das Uebergewicht, sie sind schärfer und klarer dargestellt. Aber thatsächlich mußte demungeachtet die bloße Gegenüberstellung der Motive ohne Antrag eher in der anderen Richtung wirken, und die Hinweisung auf eine Erklärung, welche man Strauß abfordern könnte, war entschieden nachtheilig für ihn. Eine solche Erklärung versetzte ihn fast nothwendig in die Lage eines Angeklagten, der wider sich selbst zeugen soll. Der Studienrath ging auf diesen Weg ein, und derselbe hatte diesen Erfolg. Aber hiebei ist auch die Aeußerung von Strauß hervorgerufen worden, welche allein schon, abgesehen von seiner Person, dieser ganzen Angelegenheit eine höhere Bedeutung verleiht.

Die Aufforderung zu dieser Erklärung, welche am 2. Juli erging, geht ganz von der Rücksicht auf die öffentliche Meinung aus und beruft sich auf das Urtheil, welches sich im Publicum schon durch die buchhändlerische Anzeige, sowie durch die unvermeidlichen Gerüchte über den Inhalt des Buches bilden müsse. Es genüge hiebei das Resultat, daß ein großer Theil der in den Evangelien enthaltenen Lehre und Geschichte Jesu in fabelhaften Sagen bestehe, um großen Anstoß daran zu nehmen. Hiemit wird die Einwendung in der Vorrede von Strauß abgeschnitten, daß ungelehrte Laien bald merken müssen, die Schrift sei nicht für sie bestimmt, und ausdrücklich die Anwendung des dort angezogenen Wortes von Schleiermacher abgelehnt: „Sie tragen die Strafe in ihrem Gewissen mit sich, indem sich ihnen das Gefühl recht aufdringt, daß sie das nicht verstehen, worüber sie doch reden möchten.“ Unter Hinweisung darauf, wie bedenklich Vielen demnach die Berufsstellung des Verfassers sein müsse, wurde Strauß zu der Erklärung aufgefordert über die Frage: „wie sich die in dem ersten Bande seiner Schrift niedergelegten Ansichten über die Erzählungen von den Reden und Thaten Jesu mit dem Berufe eines evangelischen Religionslehrers, bei seinen Vorträgen an das Volk, sowie bei dem religiösen Jugendunterricht auf die geschichtliche Grundlage der Evangelien zu bauen, vereinigen lasse, und wie sonach sein amtliches Verhältniß zu Candidaten des Predigtamtes mit solchen Ansichten vereinbar sei?“

Dieses Verfahren hat keinen inquisitorischen Charakter, man fragte Strauß nicht über seine Glaubensmeinungen, man hielt ihm nicht die persönliche Bekenntnißverpflichtung vor. Es geht aus von dem populären Erfolge des Buches und von der thatsächlichen Auffassung des-

selben und fragt nur nach dem Bedürfnisse des öffentlichen Dienstes. Ihm selbst war gestattet, die Schlüsse hieraus zu berichtigen. Aber das Urtheil war doch eigentlich schon gesprochen, durch die Anerkennung, die der besprochene öffentliche Anstoß erhielt. Die Erklärung von Strauß, welche das Inspectorat des Seminars ohne begleitende Aeußerung kurzer Hand einschickte, verdient wörtlich veröffentlicht zu werden. Zu bemerken ist dabei, daß Strauß nicht bloß die ihm gemachte Eröffnung sondern auch die vorausgehenden Verhandlungen im Wesentlichen gekannt zu haben scheint. Seine Erklärung lautet:

Der Königliche Hochpreisliche Studienrath hat mir die schonende Rücksicht angedeihen lassen, welche ich mit dankbarer Verehrung anerkenne, über die seiner Entscheidung zuständige Frage, in wiefern mit den in meiner Schrift über das Leben Jesu niedergelegten Ansichten meine Stellung an einer Bildungsanstalt künftiger Religionslehrer vereinbar sei, vorher von mir eine Erklärung annehmen zu wollen.

Indem ich dieser Vergünstigung mich ehrerbietig bediene, muß ich zunächst die gütige Nachsicht eines hochpreislichen Studienrathes für eine Bemerkung in Anspruch nehmen, ohne welche ich an die Beantwortung der vorgelegten Frage zu gehen kaum ein Herz fassen könnte. Wenn ein junger Mann mit einer Arbeit an die Oeffentlichkeit tritt, deren Grundansichten von den allgemein geltenden abgehen, ja denselben entgegenlaufen, so erregt dies gar leicht den Schein eines jugendlichen Uebermuthes, welcher sich in paradoxen vom Glauben der Wahrheit abweichenden Behauptungen gefällt. Wie wenig mit Versicherungen, daß dies bei mir nicht zutreffe, dem Hochpreislichen Studienrath gebient sein könnte, sehe ich wohl; ich begnüge mich daher, auf das Andere hinzuweisen, daß nämlich in jetziger Zeit Ansichten, wie die von mir in gedachtem Werk ausgesprochenen, nicht bloß Einfälle eines Einzelnen, sondern Ergebnisse einer ganzen Richtung der theologischen Wissenschaft sind. Einer hohen Oberbehörde ist es am besten bekannt, wie seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts die mit der Theologie in immer nähere Verbindung getretene Philosophie unablässig darauf hingearbeitet hat, das Positive, Thatsächliche im Christenthum zu Ideen nach der einen Ansicht zu vergeistigen, nach der andern zu verflüchtigen, wie namentlich in der neuesten bedeutenden Erscheinung auf diesem Gebiet, der Hegel'schen Religionsphilosophie, dieser Proceß an allen Hauptstücken des christlichen Glaubens durchgeführt ist. Auf der anderen Seite hat in neuester Zeit die neu-

testamentliche Kritik unerwartet kühne Fortschritte gemacht, und die Aechtheit mehrerer Hauptschriften des Neuen Testaments, wie früher des Johanneischen und jetzt des Matthäusevangeliums angefochten, überhaupt die drei ersten Evangelien für nachapostolische, traditionelle Bildungen erklärt. Arbeiteten auf diese Weise die bezeichneten beiden Richtungen in der heutigen Theologie, die philosophische und die kritische, einander in die Hände: so mußte, wer sich, wie ich, mit beiden befreundet hatte, sich aufgefordert finden, diese Richtungen auch wirklich in Verbindung zu setzen, und gestützt auf die philosophische Ueberszeugung von dem durch sich selbst wahren Inhalt der neutestamentlichen Geschichte, ihre historische Form von der Kritik rücksichtslos untersuchen zu lassen. So bin ich mir denn auch während der ganzen mehrjährigen Arbeit aufs bestimmteste bewußt geblieben, nicht bloß für mich, sondern im Dienste einer wesentlichen Richtung der Theologie unserer Zeit zu arbeiten, und so viel Irriges in meiner Schrift auch auf Rechnung meines persönlichen Unvermögens kommen mag, so kann ich doch, was den allgemeinen Inhalt derselben betrifft, nicht glauben, daß mich jenes Bewußtsein getäuscht haben sollte.

Eben dieses möchte ich nun auch zur Beantwortung der vorgelegten Frage in Betreff meiner Stellung am theologischen Seminar geltend machen. Gehört die Grundansicht meiner Schrift einer wesentlichen theologischen Richtung der Gegenwart an, so scheint es nicht unangemessen zu sein, wenn an einer theologischen Bildungsanstalt auch diese Richtung durch einen an ihr Angestellten, wie andere durch Andere, repräsentirt ist. Enthält die Schrift ihrem wesentlichen Inhalt nach nichts Anderes, als offen und im Zusammenhang ausgesprochen dasjenige, was vereinzelt, dunkel und versteckt längst in anderen Büchern zu lesen war, so scheint, wie sonst so auch hier, die Offenheit die Gefahr zu mindern, indem nun die in Frage stehende Ansicht nicht mehr durch falsche Vorspiegelungen täuschen kann, sondern in ihrer wahren Gestalt ans Licht gezogen, von jetzt an Viele abschrecken wird, die sie vorher verführt haben würde. Aufdringen aber wird gerade derjenige, der seine Ansicht in einer Schrift dem größeren Publicum vorgelegt hat, dem kleineren Kreise derjenigen, die er mündlich unterrichten soll, seine Ansicht am wenigsten, da in der allgemeineren schriftlichen Mittheilung der Reiz zur specielleren mündlichen erlischt, — wie ich mich denn darauf berufen kann, daß gerade seit ich daran war, meine theologischen Ueberzeugungen schriftlich auszusprechen, ich sie mündlich den Seminaristen gegenüber mehr verschwiegen und mich



mehr bloß referirend und historisch verhalten habe. Ist die in Rede stehende Schrift einmal vorhanden, und würde sie wegen ihres Verhältnisses zur theologischen Entwicklung der Zeit doch jedenfalls auch von Seminaristen gelesen werden: so kann sie dadurch nicht wohl schädlicher werden, daß ihr Verfasser am theologischen Seminar angestellt ist. Denn wenn auch, nach der Weise des jugendlichen Alters, manche Seminaristen sich an Autoritäten hingeben, so ist doch das noch nie bemerkt worden, daß es hiebei einen Unterschied machte, ob der Urheber einer Ansicht zu ihren Vorgesetzten gehört, deren persönliche und disciplinarische Berührungen mit den Seminaristen eher geeignet sind, eine gewisse Opposition gegen ihre Ansichten hervorzurufen.

Wie aber kann Einer, der solche Ansichten, wie sie in meiner Schrift vorgetragen sind, sich angeeignet hat oder noch aneignen wird, zum Beruf eines evangelischen Religionslehrers tauglich bleiben? wie kann er, wenn ihm die historische Grundlage des Christenthums in den Evangelien zweifelhaft geworden ist, im Volksunterricht auf diese Basis bauen? Hier glaube ich zuerst darauf aufmerksam machen zu dürfen, daß in meiner Schrift keineswegs Alles in der evangelischen Geschichte angezweifelt wird. Es wird zwischen den von Jesu erzählten Thaten und Begebenheiten und zwischen seinen Reden ein großer Unterschied gemacht, und von den letzteren gerade diejenigen, welche im Volks- und Jugend Unterricht die wichtigsten und wirksamsten sind, die in den drei ersten Evangelien, ihrem Inhalte nach gar nicht, sondern nur hie und da in Bezug auf ihren Zusammenhang angefochten, dann aber auch von den Thaten und Schicksalen Jesu bleibt Alles, was zum Anerkenntniß seines erhabenen Charakters wesentlich ist, sein musterhafter Wandel, sein edles, uneigennütziges Wirken und seine endliche Aufopferung unerschüttert stehen, und besonders wird das wenn auch kleine Verdienst, selbst den leisesten Verdacht, welcher aus manchen rationalistischen Deutungen gegen den Charakter Jesu erwächst, mit diesen Deutungen selbst streng zurückgewiesen zu haben, meiner Schrift von billigen Richtern nicht unangerechnet bleiben. — Aber, kann man einwenden, es bleibt nach den Grundsätzen der fraglichen Schrift nichts Uebernatürliches im Leben Jesu zurück. Vergleichen ließ auch der Rationalismus nichts bestehen, und doch waren und sind noch viele Rationalisten, selbst solche, welche ihre Ansichten in Schriften ausgesprochen haben, in allen Ländern im kirchlichen Amte, und nicht wenige derselben mit anerkannt gesegneter Wirksamkeit. Doch, kann man weiter

sagen, ließ der Rationalismus wenigstens die Geschichte stehen, wenn er auch ihren übernatürlichen Charakter aufhob, während diese neueste Richtung den ganzen geschichtlichen Boden des Christenthums zerstört. Hier muß ich nun von meinem Standpunkte aus mir die Frage erlauben, was denn die Religion an dem caput mortuum von Geschichte, welches der Rationalismus nach Herausziehung des Uebernatürlichen übrig ließ, noch hatte, und ob es nicht besser ist, — was ich aber freilich erst in der Schlußabhandlung meines Werkes ausführen kann — in manchen Theilen der Evangelien nur geschichtliche Einkleidung von Ideen, als ideenlose Geschichte zu finden? — Allein eben als Geschichten, als wahre Geschichten, soll der christliche Religionslehrer dem Volk den Inhalt der Evangelien vortragen: löst er nun auch im Volksunterricht deren historischen Charakter auf, so untergräbt er den Boden der Volksreligion; läßt er sie dem Volk gegenüber als historisch bestehen, während er sie für sich als Mythen ansieht, so wird er unredlich und zum Lügner an heiliger Stätte. Hier glaube ich, so sehr auch im Wesentlichen Einheit der Ueberzeugung zwischen dem Prediger und der Gemeinde gefordert werden muß, so muß doch immer für Differenzen im minder Wesentlichen eine gewisse Weite gelassen werden. Und diese Differenzen werden sich namentlich auch darauf beziehen, daß Manches, was das Volk noch als Geschichte nimmt, von dem Geistlichen nur noch als Idee begriffen wird. Um von vorne anzufangen, so ist nichts gewisser, als daß dem Volk die mosaische Beschreibung der Schöpfung als wirkliche Geschichte gilt: wie viele Theologen aber giebt es noch, die das Sechstageswerk historisch fassen, da ja manchen schon ein zeitlicher Schöpfungsact überhaupt undenkbar geworden ist? Wenn nun diese Theologen, wie wenigstens der Jugend und dem Landvolk gegenüber immer das Rathsamste sein wird, in ihren Vorträgen jene Erzählungen dennoch als Geschichte behandeln, so werden wir sie gewiß nicht der Unredlichkeit beschuldigen wollen, sondern ihnen das zu Gute kommen lassen, daß sie sich bewußt sind, denselben Inhalt, der in ihnen unter der Form des abstracten Begriffes schlechthiniger Abhängigkeit alles Endlichen vor Gott vorhanden ist, dem Volke nur in einer anderen Form, in der ihm allein verständlichen concreten einer Geschichte mitzutheilen. An dieses Bewußtsein des wesentlich gleichen Inhaltes unter verschiedener Form, geschichtlicher auf der einen und begrifflicher auf der anderen Seite, haben sich die Religionslehrer halten müssen, seit die Philosophie auf das Christenthum eingewirkt hat. Um innerhalb der neueren Zeit stehen zu bleiben,

so hatte den von der kritischen Philosophie angesprochenen Theologen die Person Jesu, seine übernatürliche Erzeugung, seine Wunder, sein Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt, nur symbolische Geltung, es waren nur Ideen, die sie darin suchten, indem sie die Geschichte mehr oder weniger zurückstellten, und doch blieben jene Theologen, soferne sie dem Volke ihre Ideen doch wieder nur in der Form dieser Geschichte vortrugen, unangefochten in ihrer kirchlichen Stellung und Wirksamkeit. — Aber größer, kann man sagen, wird doch die Wirksamkeit eines solchen Geistlichen sein, dessen Ueberzeugung nach Form und Inhalt mit der seiner Gemeinde identisch ist. Ob es einen solchen giebt, zweifle ich, ob, wenn es einen gäbe, oder ob diejenigen, welche sich diesem Punkte nähern, es mit der Wissenschaft ernst genommen haben können, will ich dahingestellt sein lassen. Aber ich kann doch eine gesegnete Wirksamkeit auch bei jenem Unterschied der Ueberzeugung nicht für unmöglich halten. Ich habe freilich nur erst eine kleine Erfahrung in der geistlichen Praxis gemacht; aber unerachtet ich damals keine anderen Ansichten hatte als jetzt, konnte ich doch bemerken, daß ich das Bewußtsein der Gemeinde nicht unbefriedigt ließ, weil ich mir nämlich nicht herausnehme, von den Artikeln ihres Glaubens etwas wegzulassen oder daran zu ändern, sondern, in den kirchlichen Formen mich bewegend, dennoch strebte, in jeder derselben durch Uebersetzung in meine wissenschaftliche Denkweise auch etwas für mich zu finden. Schwieriger wird allerdings die Aufgabe des Geistlichen, je mehr er bei seinen Vorträgen an das Volk den Umweg einer Umsehung seiner Gedanken aus der Form, welche sie in ihm haben, in die populäre machen muß; aber diese Schwierigkeit liegt im Gang der Bildung unserer Zeit, und der Geistliche ist nicht zu beschuldigen, wenn er sich diese größere Mühe nicht erspart. Ich habe mir selbst schon früher mit Ernst die Frage vorgehalten, ob bei abweichender Ueberzeugung es nicht die Pflicht des Theologen sei, den geistlichen Stand zu verlassen: habe aber das Gegentheil als Pflicht gefunden. Wolten nämlich alle diejenigen, welche die kritischen und skeptischen Elemente der Zeit in sich aufgenommen haben, aus dem geistlichen Stande treten, so bliebe diesem am Ende nur noch der unwissenschaftliche Glaube; der kritische Zweifel fiele den Gebildeten in der Gemeinde anheim, und es müßte sich die Kirche in zwei Hälften spalten, zwischen denen am Ende keine Vereinigung mehr möglich wäre: wogegen nun, so lange auch im geistlichen Stande das Skeptische und Kritische repräsentirt bleibt, für eine solche Vermittlung, und

damit für einen stetigen Fortschritt der religiösen und theologischen Bildung gesorgt ist.

Hiermit hätte ich mich nun der mir vom Hochpreislichen Studienrath vergönnten Freiheit, in meiner Sache selbst zu reden, freilich auf eine Weise bedient, welche nöthig macht, daß ich schließlich sowohl die Ausführlichkeit, in welcher es geschehen ist, mit der Wichtigkeit, welche der Gegenstand für mich haben muß, als auch den offenen Ton mit dem Vertrauen auf die Güte und Nachsicht der Hochpreislichen Oberbehörde entschuldige, in deren Hände ich meine Sache mit der freudigen Zuversicht niederlege, daß sie dieselbe nicht anders entscheiden werde, als wie es das unzertrennliche Wohl der Kirche und der Wissenschaft erfordert.

Ehrfurchtsvoll verharre ich

eines Königlich Hochpreislichen Studienrathes

Tübingen,

gehorsamster

den 12. Juli 1835.

Repetent Strauß.

In diesem Actenstück tritt uns Strauß mit allen glänzenden Vorzügen seiner Dialektik und seiner Meisterschaft in der Form entgegen. Den Hauptgedanken, das Verhältniß von historischer Vorstellung und von Begriff in Religion und Religionslehre, muß man nach der damaligen Zeit beurtheilen, aus der frischen Wirkung der Hegel'schen Philosophie verstehen. Jedenfalls tritt uns diese Ansicht hier als volle Ueberzeugung entgegen. Es handelt sich bei der Beurtheilung der praktischen Frage nicht darum, ob diese Ueberzeugung richtig oder falsch war. Vorhanden war sie, und sie konnte das Recht beanspruchen, welches Strauß in der letzten entscheidenden Wendung für sich in Anspruch nimmt, und welches sich daraus ableitet, daß es keine evangelische Kirche giebt ohne ihre freie Wissenschaft, daß sie ohne diese sofort ein *caput mortuum* werden muß. Aber in solchen Fällen pflegen nicht die letzten Principien zu entscheiden, sondern der Streit wird geführt zwischen den historischen Ansichten, die in der bestimmten Zeit einander gegenüberstehen. Dem Supranaturalismus, welcher hier die nächste Entscheidung hatte, war dieser Standpunkt innerlich fremd, er konnte ihm nur unwahr und unhaltbar erscheinen.

Am 20. Juli schon erstattete der Studienrath Bericht an das Ministerium des Innern, welchem damals auch das Kirchen- und Schulwesen zugetheilt war. Dieser Bericht findet in Strauß' Erklärung bei aller Offenheit und Deutlichkeit doch Manches in ein zweideutiges Licht gestellt, namentlich sei auch das Geschichtliche und



Dogmatische des Christenthums nicht gehörig geschieden, und stellt dann folgende Hauptpunkte fest: 1) die Kenntniß der Seminaristen von Strauß' Ansichten sei unvermeidlich, 2) aus den eigenen Geständnissen von Strauß ergebe sich die traurige Aussicht, daß die meisten Candidaten des Predigamtes unter dem Einflusse solcher Lehren in die Lage geführt würden, im kirchlichen Ante unwahr zu sein, 3) Noch nie sei die mythische Auffassung in dieser Ausdehnung auf das Neue Testament angewendet worden, dazu mache Strauß die so wichtigen und inhaltsreichen Reden Jesu im Johannesevangelium zu späteren Dichtungen; aus diesem Allem sei in den weitesten Kreisen ein widriger Eindruck auf das Publicum hervorgegangen, und habe die Ansicht sich verbreitet, daß ein theologisches Seminar mit ihm als Lehrer und Aufseher schlecht berathen sei. Somit ist das Motiv des Antrags: die „Rücksicht auf das öffentliche Zutrauen zu dem theologischen Seminar.“ Diese Rücksicht, heißt es, mache die Entfernung des Repetenten Strauß von seiner Stelle räthlich. In Uebereinstimmung mit den Bedenken, gegen eine Maaßregelung desselben, welche schon das Inspectorat angedeutet hatte, wird hier gesagt, daß man eine Verfügung nicht für angemessen hielte, welche einer inquisitorischen Maaßregel ähnlich zu sein schiene, aber dem Publicum müsse doch die Beruhigung gegeben werden, daß er von einer Stelle entfernt werde, auf welcher er nicht mehr gern gesehen werde. So wurde denn der Antrag gestellt, ihm sofort eine Professorsverweserei an dem Lyceum in Ludwigsburg mit dem Lehrauftrag für klassische Sprachen unter günstigen Bedingungen zu übertragen. Jede weitere Verfügung in Beziehung auf seine Schrift könne so lange unterlassen bleiben, bis er etwa durch die Bewerbung um ein Kirchenamt dem Consistorium Veranlassung zu Maaßregeln gebe. Es sollte daher auch für jetzt jede Eröffnung an ihn unterbleiben, nur in dem Falle seiner Weigerung müßte ihm bedeutet werden, daß er wegen des großen und allgemeinen Anstoßes, den er durch seine Schrift gegeben habe, nicht länger Repetent bleiben und sich ebenso wenig Hoffnung machen könne, sich mit Erfolg um eine kirchliche Anstellung zu bewerben.

Die Sachlage war also jetzt diese: auf der einen Seite stand ein ausgezeichnete junger Theologe, welcher die Ueberzeugung vertrat, daß er mit seiner Richtung und deren Resultaten Lehrer der Theologie sein könne und sich in Uebereinstimmung mit dem wahren Gehalte des Christenthums befinde. Auf der anderen Seite stand eine öffentliche Meinung, oder ein „Publicum“, welches an seiner wissen-

schaftlichen Arbeit und deren Resultaten Anstoß nahm und diese Ver-einbarkeit bestritt. Die Behörde theilte offenbar die Ansicht dieses „Publicums“, aber sie wollte nicht nach ihrer eigenen Ansicht ent-scheiden, sondern eben nur nach der Rücksicht auf jene Stimmung, als einer Rücksicht des öffentlichen Dienstes. Ob diese Rücksicht eine zwingende gewesen, kann niemand absolut entscheiden. Für die Be-zahlung dieser Frage aber spricht das Verhalten des Ministeriums.

Der Minister Schlauer kannte keine anderen maßgebenden Gesichts-punkte als die des Staatsdienstes. Er verfügte schon am 23. Juli in Genehmigung des Antrages die Uebertragung der Ludwigsburger Professoratsverweserei an Strauß mit dem vollen Gehalte der Stelle. Diese Anordnung wurde als ein „Ruf“ bezeichnet. Sollte Strauß diesen nicht annehmen, so mußte ihm eröffnet werden, daß er bei dem Anstoße, den seine Schrift erregt habe, nicht länger als Repetent be-lassen werden könne. Uebrigens wurde dem Studienrathe bedeutet, daß es nicht in seiner Competenz liege, an Strauß Eröffnungen über den Erfolg etwaiger künftiger Bewerbungen um Kirchendienste zu machen, sondern dies für den eintretenden Fall dem Consistorium überlassen bleibe.

Strauß fügte sich. Aber er wünschte, seiner literarischen Arbeit wegen nicht sogleich Tübingen zu verlassen. Er bat also, bis zum Herbst ihm die Ludwigsburger Stelle offen zu halten. Und um allen weiteren Conflict zu vermeiden, erklärte er sogleich das Seminar ver-lassen und außerhalb desselben in Tübingen zu wohnen. Dieses Arrangement fand auch keine Schwierigkeit bei den Behörden. Im Herbst ging Strauß nach Ludwigsburg.

Aber die Stellung in Ludwigsburg befriedigte ihn nicht (vergl. Zeller a. a. O. S. 44). Ein Jahr lang hatte er sie inne, da die definitive Besetzung sich anderer Hindernisse wegen verzögerte. Da richtete er am 20. Septbr. 1836 eine Eingabe an den König, um „veranlaßt durch die eigenthümliche Wendung, welche meine Stellung im evangelischen Kirchendienste genommen hat, um allergnädigsten Aufschluß über die Aussichten allerunterthönigst zu bitten, welche sich in den Diensten Ew. Königl. Majestät mir noch eröffnen.“ Die Function in Ludwigsburg, führt er aus, befriedige ihn nicht; sie entziehe ihm die Zeit für zusammenhängende wissenschaftliche Arbeiten, halte ihn an einem Orte fest, wo schon die literarischen Hilfsmittel zu einer solchen nicht zu finden seien, und andererseits sei sie doch nicht geeignet, ihn durch die Freude an pädagogischer Wirksamkeit zu

entschädigen. So beschäftige ihn seit längerer Zeit der Gedanke, ob es nicht das Gerathenste für ihn sei, dem öffentlichen Dienste zu entsagen und die Lebensweise eines Privatgelehrten zu erwählen, von welcher ihm „gerade im jetzigen Zeitpunkt die reichlichste Versorgung gewiß wäre“. Was ihn zurückhält, ist theils der bisher befolgte Grundsatz, „der Bestimmung, welche meine Oberen mir zu geben für gut finden, wo nur immer möglich zu folgen“, theils der Wunsch, vor dem entscheidenden Schritte, klar zu sehen, was er auf der anderen Seite noch Ersprießliches zu hoffen hätte. So bittet er den König, ihm Auskunft zukommen zu lassen über folgende Punkte: „Habe ich die Aussicht auf Kirchenstellen, für welche ich eigentlich gebildet und geprüft bin, als mir verschlossen zu betrachten? Ist mir statt dessen die Concurrrenz um andere Stellen und um welche eröffnet? Endlich sofern diejenigen von meinen Altersgenossen, welche in gleicher Stellung mit mir und zwar der Prüfungs-Rangordnung nach sämmtlich mir nachstehende Repetenten in Tübingen gewesen sind, soweit sie eine Bedienstung suchten, bereits eine solche erhalten haben — darf auch ich mir Hoffnung machen, bald in eine Stellung gesetzt zu werden, welche meinen gemäßigten Wünschen und bescheiden Ansprüchen besser als meine hiesige entspricht?“ Zum Schlusse bittet er, dieses Gesuch nicht als Begehrlichkeit, sondern als Ausfluß pflichtmäßiger Sorge für seine Zukunft zu beurtheilen.

Man wird die subjective Berechtigung eines solchen Schrittes nach dem Vorangegangenen nicht beanstanden. Aber es leuchtet auch ein, daß hier nicht mehr vom Suchen eines Kirchendienstes auf Grund von Ueberzeugung und Neigung die Rede ist, sondern nur ein berechtigter Anspruch an denselben geltend gemacht werden will.

Zum ersten Male tritt nun in Folge dessen auch die Kirchenbehörde handelnd ein, wobei allerdings nicht übersehen werden darf, daß Platt neben seiner Stellung im Studienrath zugleich einflußreiches Mitglied des Consistoriums war. Das Consistorium erklärt die Frage über eine Aussicht von Strauß im Kirchendienste „für jetzt geradezu verneinen zu müssen“. Die öffentliche Meinung wäre Angesichts seiner Schrift jeder Anstellung desselben im Kirchendienste entgegen. Jede Dorfgemeinde würde es sogleich erfahren, daß er in einer gedruckten Schrift die Wahrheit der evangelischen Geschichte bestritten habe, und Einsprache gegen seine Anstellung machen. Dessenliche Blätter würden es als eine merkwürdige Neuigkeit bekannt machen, daß der ungläubige Verfasser des Lebens Jesu im Kirchendienst an-

gestellt worden sei. Stellt sich hiemit das Consistorium auf denselben Boden wie der Studienrath, nämlich den der öffentlichen Meinung in der Kirche, so bot sich ihm jetzt noch ein anderer Beweis für seine Schlußfolgerung dar. Strauß selbst war durch die Schlußabhandlung im zweiten Bande seines Lebens Jesu der Bundesgenosse seiner Gegner geworden. Dort S. 147. S. 741 und 743 (4. Aufl. S. 152. S. 715—18) hatte er selbst das Verhältniß des Geistlichen der seine Ansichten theilt, zur Gemeinde, aufs Neue einer Prüfung unterworfen, und in dialektischer Zergliederung desselben doch nichts Anderes gefunden, als daß dasselbe unvermeidlich zur Unwahrheit führe. Denn wenn der Geistliche das historische Factum, das er nicht glaubt, verkündige, und sich dabei an die höhere Wahrheit der in demselben dargestellten Idee halte, oder auch zur Erkenntniß dieser hinzuleiten suche, so sei er zwar für sich zunächst kein Vügner, müsse aber der Gemeinde, wenn diese dahinter komme, als solcher erscheinen, und wenn er sich dann doch in seiner Stellung behaupten wolle, so werde er es zuletzt doch auch für sich. Das Consistorium durfte nur auf diese Ausführung verweisen, es konnte als befreundlich bezeichnen, daß der Verfasser nach solchen Erklärungen sich noch an die Behörden wegen seiner Anstellung im Kirchendienste wende, aber seinerseits durch dieselbe sich nur in der Ueberzeugung bestärkt finden, daß es „unthunlich sei, ihn im Kirchendienste anzustellen, so lange er den in seiner Schrift entwickelten Ansichten über die evangelische Geschichte getreu bleibe, und sie nicht öffentlich widerrufen“.

Dieses Urtheil des Consistoriums wird niemand unbillig finden. In der That hatte Strauß selbst die Trennung vollzogen. Der erste Schlag hatte ihn so getroffen, daß er selbst den Glauben an die Vereinbarkeit seines Standpunktes mit einem kirchlichen Amte aufgegeben und dies öffentlich ausgesprochen hatte. Ist es nun Sache einer besonnenen evangelischen Kirchenbehörde, den, welcher diesen Glauben hat und beweist, nicht auszustoßen, so ist es doch ganz gewiß auch ihre Obliegenheit, den, welcher sich in solcher Weise lossagt, nicht festzuhalten; die Anfrage von Strauß hatte aber durchaus nichts enthalten, wodurch das Gewicht jener gedruckten Aeußerung hätte vermindert werden können. Man kann sagen, daß die letzte in sichtlicher Verstimmung geschrieben ist. Diese Verstimmung bricht durch, wenn er zuletzt nach dem Eingeständniß, daß hier ein noch nicht gelöstes Problem vorliege, von denjenigen mit Unwillen spricht, welche demselben nur egoistisch aus dem Wege gehen, und damit schließt, die



Zeit werde lehren, ob mit ihnen oder mit denjenigen, welche frei bekennen, was nicht mehr verborgen werden kann, der Kirche, der Menschheit, der Wahrheit besser gedient sei. Aber man hatte doch kein Recht anzunehmen, daß diese Verstimmung vorübergehend und die Auffassung der Sache selbst nur augenblicklich sei. Der Glaube an die Vereinbarkeit beider Stellungen, zu welchem er sich zuvor bekannt hatte, konnte nicht sehr stark gewesen sein, da er so schnell zusammenbrach. Es fehlte hier offenbar an etwas Anderem, an der persönlichen Neigung für den Beruf und an der persönlichen Gewißheit, daß seine wissenschaftliche Ueberzeugung mit einem christlichen Glauben zusammenwohne und daher auch sich vereinigen lassen müsse.

Die Anfrage von Strauß hatte sich aber in zweiter Linie noch auf andere Anstellungen als die im Kirchendienste bezogen. Der Studienrath, der hierüber zu berichten hatte, bemerkt, daß es sich dabei offenbar nur um höhere Lehrstellen handeln könne, und daß er gar kein Bedenken hätte, ihm eine Professur an höheren Gymnasialklassen zu übertragen, nur mit Ausschließung des Religionsunterrichtes. Auch den philosophischen Unterricht könnte man ihm übertragen, da er selbst einsichtig genug sein werde, die Schüler des Gymnasiums nicht über die Fähigkeit ihres Alters in spekulative Theorien zum Nachtheil des Christenthums einweihen zu wollen, ebenso findet er es unbedenklich, ihm den Unterricht in der Geschichte zu überlassen. Auch über eine Verwendung an der Universität findet es der Studienrath angezeigt, sich in soweit zu äußern, als dabei die unter seiner Oberaufsicht stehenden Zöglinge des Seminars in Betracht kommen. Von dem Eintritte von Strauß in die theologische Facultät, heißt es da, dürften so große Nachtheile nicht zu befürchten sein. Die Zöglinge seien fähig zu prüfen, sie hören anderwärtige Vorlesungen, lesen Schriften anderer Richtung. Widerrathen aber werde eine solche Anstellung durch die Rücksicht auf die öffentliche Meinung, welche ihr ebenso wie beim Kirchenamte entgegen sein würde. Keine andere Universität in Deutschland würde es thun, auch in Zürich könnte sie nach glaubhaften Nachrichten nicht durchgesetzt werden. Anders liege es mit einer philosophischen Lehrstelle. Zwar greife das Hegel'sche System tief in die Theologie ein, aber der Natur der Sache und der Erfahrung gemäß lasse sich der Eingang an einer Universität keinem philosophischen Systeme verschließen; und es sei eben Sache der anderen philosophischen und theologischen Lehrer, die Jugend vor Einseitigkeit zu bewahren. Zum Schlusse wird noch beigefügt, im

Interesse des Staats und der Kirche liege für den Augenblick jedenfalls eine Anstellung von Strauß nicht, und es möchte das Gerathenste sein, wenn er zunächst eine Zeit lang den von ihm selbst bezeichneten Lebensweg eines Privatgelehrten einschläge.

Ein Erlaß des Ministeriums vom 27. October 1836 schloß die Verhandlung ab. Es ist in demselben, obwohl es sich nur um ein Ministerialdecret handelt, ausdrücklich bemerkt, daß der Minister dem König Vortrag über den Gegenstand erstattet habe. Der Erlaß genehmigt ganz die Anträge des Consistoriums und Studienraths. Ohne Widerruf der von ihm ausgesprochenen anstößigen und die historischen „Grundlagen der christlichen Religion umstoßenden“ Ansichten bleibt ihm das Kirchenamt verschlossen, „indem er ein solches Amt nicht nach den Vorschriften und dem Lehrbegriff der Kirche, ohne vor sich selbst als Mäxner zu erscheinen“, verwalten könnte. Dagegen sei ihm die Anstellung an einem oberen Gymnasium offen gehalten. Unzulässig erscheine seine Anstellung an der theologischen Facultät. Und abweichend von der Ansicht des Studienrathes wird hinzusetzt: „Auch erscheint es als bedenklich, diesen Mann in der nächsten Zukunft in der philosophischen Facultät anzustellen, weil das Eigenthümliche seiner Ansichten zu auffallend und noch zu neu ist, als daß sein Wiederauftreten an der Universität und zwar in einem Wirkungskreise, in welchem er — wie es bei dem Lehrer philosophischer Fächer der Fall ist, — mit den Studirenden der Theologie in beständigem Verkehr stünde, ohne nachtheiligen Einfluß bleiben könnte.“

Eröffnet wurde dieser Erlaß an Strauß nur insoweit, als er sich auf seine Anstellung im Kirchendienst oder an einem oberen Gymnasium bezog. Der Minister hatte die akademischen Behörden nicht gefragt. Daraus, daß er dieses unterließ und doch sich über die Frage der akademischen Anstellung aussprach und zwar ungünstiger als der Studienrath gethan hatte, darf man wohl schließen, daß er sich überzeugt hatte, daß auch sein etwaiger Antrag auf eine Professur der Philosophie für Strauß auf unüberwindlichen Widerstand, wenigstens für jetzt, an entscheidendem Orte stoßen würde.

Wenn man die ganze spätere Entwicklung von Strauß überblickt, wird man sagen müssen, daß der Ausschuß vom Kirchenamt und theologischen Beruf sich gerechtfertigt hat, es war kein wirklicher innerer Zug zu demselben in ihm, und dies darf man sagen, trotzdem daß ihm die Neigung zu theologischen Fragen wie ein character indelebilis anhaftete. Daß er dennoch gewissermaßen noch darum

nachjuchte, erklärt sich doch nicht als bloße Rechthaberei. Es ist ihm ohne Zweifel völliger Ernst gewesen damit, daß er sich so lange als möglich seinen Lebensweg „von seinen Oberen“ bestimmen lassen wollte. So kühn sein Auftreten in den Fragen der Wissenschaft, so conservativbürgerlich war er von Hause aus in allen Fragen der Einrichtung seines Lebens. Erst im Jahre 1848 entschlossen sich die Behörden, den bald vierzigjährigen Mann von der amtlichen Liste der Candidaten des Predigtamtes zu streichen.

Beklagen kann man wohl vom Standpunkte der Universität aus, daß er nicht auf eine Professur der Philosophie berufen worden ist. Was er als Repetent in diesem Gebiete geleistet, gab allen Grund dazu. Vielleicht darf man es auch beklagen im Interesse seines eigenen Lebensganges. Vielleicht hätte er zwar nicht der deutschen Literatur aber wohl der eigentlichen Wissenschaft noch mehr gegeben. Jedenfalls hätte er nicht Jahre lang ein Gefühl der Bitterkeit in sich tragen müssen. In der Hauptsache aber ist in dem Verfahren der Geist einer billigen Denkweise, welche nur das Unvermeidliche zu vollziehen überzeugt ist, nicht zu verkennen. Das Opfer, welches Strauß an Lebensglück und Wirksamkeit zu bringen hatte, ist ihm nicht willkürlich abgefordert worden; es ist aus der inneren Lage der Sache selbst hervorgegangen, wie am besten der Wechsel in seinem eigenen Urtheile beweist.

---

## Anno der Heilige.

Ein deutscher Reichsfürst vor achthundert Jahren.

Von

Dr. Wagenmann.

---

Auf waldiger Bergeskuppe über einem stillen Gebirgsthale der schwäbischen Alb (in dem jetzigen württembergischen Oberamt Ehingen) liegt das zerfallene Gemäuer einer alten Ritterburg die dereinst dem längst ausgestorbenen Geschlechte der Herrn von Steußlingen zum Sitze gedient hat. Es zählte zwar weder zu den vornehmsten noch zu den reichsten Geschlechtern des schwäbischen Adels; aber ihm entstammte ein Mann, der nicht bloß zu seinen Lebzeiten zu den mächtigsten und einflußreichsten Kirchenfürsten des heiligen römischen Reiches deutscher Nation gehört hat, sondern der auch nach seinem Tode in unvergänglichem Glanze fortlebt — unter den Heiligen der römischen Kirche und im Klang der deutschen Dichtung. Es ist Anno II., der Heilige, Erzbischof von Köln 1056—1075, der deutsche Reichsverweser, der Erzieher Kaiser Heinrichs IV., der Held des Annoliedes, dessen achthundertjähriges Todesgedächtniß wir in diesen Tagen feiern werden († 1075 Dec. 4.).<sup>1)</sup>

Anno ist geboren im Anfange des elften Jahrhunderts — also in jener Zeit, wo die ganze europäische Christenheit durchbebt war von jener fieberhaften Erwartung des nahen Weltuntergangs, die zur Hebung des religiösen Lebens, aber auch zur Stärkung des mönchshierarchischen Geistes so mächtig beigetragen hat. Seine Kindheit und

---

<sup>1)</sup> Nachtrag zu meinen kirchengeschichtlichen Secularisirungen Band XX. Heft 2. S. 318. Ich bin meinem großen schwäbischen Landsmann eine nachträgliche Ehrenerklärung schuldig wegen einer a. a. O. gethanen Behauptung („der deutsche Kirchenfürst, der am meisten an Heinrich wie an den Sachsen gesündigt“), — eines Urtheils, das ich nach genauerer Ansicht der Quellen gern zurücknehme. Nachstehende Skizze seines Lebens und Wirkens macht keinen Anspruch darauf, neues Quellenmaterial beizubringen, aber möchte einen Beitrag geben zu einer gerechten Beurtheilung eines Mannes, der von den Einen kanonisiert, von den Anderen mit den schwärzesten Farben als ein menschliches Scheusal gemalt, aber selten unparteiisch ist gewürdigt worden.



Jugend fiel in die Regierungszeit Kaiser Heinrichs II. (1002—24), jenes Kaisers, welcher den engsten Bund zwischen Krone und Kirche, aber auch die strengste Unterordnung des Episcopats unter die kaiserliche Majestät zu seinem kirchenpolitischen Programm gemacht hatte, gemäß dem in seinen Diplomen oft ausgesprochenen Grundsatz: *duo sunt. quibus s. Dei ecclesia specialiter regitur, imperialis potestas et pontificalis auctoritas*: die Bischöfe vom Kaiser ernannt, aber auch seine Hauptstützen zur Erhaltung der Reichseinheit, seine Hauptorgane zur Führung des Reichsregiments, der Kaiser aber kraft göttlichen Auftrags als *vicarius Dei* und *caput ecclesiae* berufen nicht bloß zum Schutz, sondern auch zur obersten Leitung der Kirche.

Gerade in Kaiser Heinrich des Heiligen kirchliche Stiftungen ist der heilige Anno in früher Jugend eingetreten, dort hat er seine Bildung erhalten, dort die erste Stätte seines Wirkens gefunden. Seine Aeltern hatten ihn, wenn wir den Angaben seines Biographen Glauben schenken wollen, für das weltliche Leben bestimmt. Aber einer seiner Oheime, welcher Domherr in Bamberg war, bewog ihn heimlich die Burg seiner Ahnen zu verlassen und nach Bamberg zu gehen, dessen Schule damals unter Bischof Eberhard (1007—42) zu den besten Deutschlands zählte, ja, wie ein gleichzeitiger Dichter meint, den Ruhm Athens überstrahlte. Hier empfing er, dem Dienste der Kirche sich widmend, seinen Unterricht, gemeinsam mit dem nachmaligen Bischof Günther von Bamberg und anderen Mitschülern, denen er lebenslang befreundet blieb. In kurzer Zeit erwarb er sich reiche Kenntnisse und wurde Leiter der Stifterschule (*Scholasticus*). Bald lenkte sich der Blick hochstehender Männer auf ihn; er wurde vermuthlich durch Bischof Suidger (1042—46), den nachmaligen Papst Clemens II., dem Kaiser Heinrich III. empfohlen und kam an den Hof. Kaiser Heinrich schenkte ihm solches Vertrauen, daß er ihm die Leitung seiner Lieblingsstiftung, des von ihm begründeten Stiftes S. Simonis et Judae zu Goslar, übertrug und ihn zum Beichtvater und Begleiter auf mehreren Kriegszügen nahm (1051 u. 1052). Bald ersah ihn sein kaiserlicher Herr, der es liebte die Bisthümer ohne Rücksicht auf kanonische Wahl oder päpstliche Bestätigung aus den tüchtigsten Geistlichen seiner Hofkapelle zu besetzen, zu einer der höchsten Würden, aber auch einem der schwierigsten Posten seines Reiches und seiner Reichskirche. Als Erzbischof Hermann von Köln, ein Enkel Kaiser Otto's II., schwer erkrankte, sandte der Kaiser ihm seinen

Caplan Anno als Coadjutor und ernannte ihn nach Hermanns Tod (11. Februar 1056) zu dessen Nachfolger. Ende Februar ertheilte ihm der Kaiser selbst zu Coblenz die Investitur, am 3. März erhielt er die Weihe.

Die Kölner in ihrem Hochmuth spotteten des neuen Bischofs: an Kirchenfürsten von königlicher Abkunft (Bruno, Hermann) gewöhnt, fragten sie höhnisch, wer denn dieser Schwabe wäre? und wo die Güter, womit er Köln bereichern könnte? — Möglich, daß schon von diesem ersten Eindruck her eine gewisse Verstimmlung zwischen dem neuen Erzbischof und der Bürgerschaft „der hiltigen Stadt von Noellen“ zurückblieb, die dann 18 Jahre später i. J. 1074 zu so heftigem Ausbruch kam. Jedenfalls konnten die Kölner bald erkennen, welch hoher und starker Geist den armen schwäbischen Rittersohn besaß, dem es in kurzer Zeit gelang, nicht bloß seinem Erzbisthum einen bedeutenden Zuwachs von Reichthum und Macht zu verschaffen, sondern auch die alte Römercolonie wirklich eine Zeitlang zu dem deutschen Rom zu erheben, von wo aus das imperium Romanum regiert wurde, und von wo selbst römische Päpste mehr als einmal ihr Urtheil empfangen.

Was Anno's Ziele und Motive waren bei allen Handlungen seines langen thatenvollen, aber auch an Täuschungen und schweren Erfahrungen nicht armen Lebens, das können wir nicht kürzer ausdrücken als mit den Worten, die er selbst einmal braucht in einem seiner Briefe an Papst Alexander II.: *cum propter ecclesiae pacem, tum propter imperii totius honorem*. Der Kirche Frieden und des Reiches Ehre zu fördern, das ist die *via regia*, die er sich selbst vorzeichnet und die er auch dem Papst auf dem Stuhl Petri in ebenso eindringlichen als demüthigen Worten empfiehlt, zumal *inter has turbationes et collisiones rerum omnium validissimas*. Niemals mehr als in solchen Zeiten, wo der Herr der Kirche zu schlafen scheint und die Wogen des Meeres stürmischer als sonst brausen, gelte es, im Großen wie im Kleinen die Gnade Gottes anzurufen, aber auch mit Gottes Beistand dafür zu wirken, daß *sacerdotium* und *imperium* nicht zertreten noch geschädigt werde von denen, welche beides glauben in den Händen zu haben.“

Daß das nicht bloß schöne Worte, sondern daß darin wirklich das innerste Motiv seines politischen wie kirchlichen Handelns, sein kirchenpolitisches Programm ausgesprochen ist, das sollte, wie mich dünkt, eine unbefangene und gerechte Geschichtsforschung bereitwillig

anerkennen. Man braucht ihn deshalb nicht zum Heiligen zu stem-  
peln, noch ihn für den ersten Staatsmann des deutschen Mittelalters  
zu erklären; aber man wird auch nicht sagen dürfen, daß Anno seine  
Thatkraft stets nur im eigenen Interesse angewandt; daß ihm keine  
Schranke zu heilig gewesen, die er nicht durchbrach, um seinen Ehr-  
geiz zu befriedigen; daß Herrschsucht und Ehrgeiz die übermächtigen  
Triebfedern in seinem Charakter, der Grundzug aller seiner Hand-  
lungen gewesen seien. Ein ganz anderes, geschichtlich treueres und  
menschlich edleres Bild scheint sich mir aus einem unbefangenen kriti-  
schen Studium der Quellen zu ergeben.

Anno's großartigste Thätigkeit und seine einflußreichste Betheili-  
gung an den Angelegenheiten des deutschen Reiches wie der allgemeinen  
Kirche fällt in die Zeit der Regentschaft nach Kaiser Heinrich III.  
Tod, während der Minderjährigkeit Heinrich IV.

Wenige Monate nach Anno's Bischofsweihe war Heinrich III.  
im blühenden Alter eines plötzlichen Todes gestorben. Wie einst Theo-  
phano für Otto, so übernahm jetzt die Kaiserin Wittve Agnes die  
Regentschaft für das sechsjährige Kind Heinrich IV., sie selbst eine  
Wälsche, schwach und launenhaft, zur Regentin eines Reiches, wie das  
damalige deutsche war, ebenso ungeeignet, als zur Erziehung eines  
Sohnes von der Art und Begabung des jungen Heinrich. Es ging  
gut, solange ihr der Papst Victor II. zur Seite stand — einer jener  
trefflichen, von Kaiser Heinrich eingesetzten deutschen Päpste, früher Bischof  
Gebhard von Eichstädt, ein Verwandter des kaiserlichen Hauses, dem  
das Wohl des deutschen Reiches mehr am Herzen lag als Roms  
Allgewalt. Wie er bei des Kaisers Tod zugegen gewesen war (5.  
October zu Bodfeld im Harz), so hielt er noch im Dec. desselben  
Jahres einen großen Hoftag mit der Kaiserin zu Köln, dann einen  
Reichstag zu Regensburg, um die wichtigsten Angelegenheiten des  
Reiches zu ordnen. Bei beiden Verhandlungen wird wohl auch Anno  
zugegen gewesen sein und mitgewirkt haben. So regierte damals ein  
vom deutschen Kaiser eingesetzter Papst thatsächlich Reich und Kirche.  
Aber kaum hatte er sein Werk begonnen, als der Tod ihn hinraffte  
d. 28. Juli 1057. Nun erst begann die Verwirrung jenseits und  
diesseits der Alpen: dort tritt jetzt Hildebrand's, hier Anno's Einfluß  
immer mächtiger hervor; ohne es zu wollen arbeiten sich beide in die  
Hände, treten aber auch wieder in scharfem Gegensatz einander gegen-  
über.

Ob wirklich der sterbende Kaiser Heinrich III. den Kölner Erz-

bischof zum Reichsverweser und Vormünder seines Sohnes bestimmt, die Kaiserin Agnes aber rechtswidrig ihn vom Reichsregiment verdrängt habe, mag dahin gestellt bleiben. Thatsache ist, daß Anno in den nächsten Jahren den Reichsgeschäften fern blieb und fast ausschließlich mit den innern Angelegenheiten seiner Diöcese sich beschäftigte, während die Kaiserin allein die Regentschaft führte und durch verschwenderische Vergabung von Reichsgut sich unzuverlässige Stützen schuf. Auf dem römischen Stuhl war nach Victor's Tod der letzte deutsche Papst Stephan X., (1057—58), der Bruder des mächtigsten der damaligen deutschen Reichsfürsten, Herzog Gottfried von Lothringen, gefolgt; dann die Doppelwahl zwischen Benedict X. und Nicolaus II. (1058—61), der durch Hildebrand's Einfluß sich behauptet, das deutschfeindliche Bündniß mit den Normannen schließt und jenes vielbesprochene, in seiner Fassung ebenso zweideutige, als in seiner Absicht unzweideutige Wahldecret vom Jahr 1059 erläßt, dessen Haupttendenz dahin geht, nicht bloß den kaiserlichen Einfluß auf die Papstwahl zu vernichten, sondern auch deutsche Candidaten möglichst vom Stuhle Petri auszuschließen. Diesem revolutionären Auftreten des Papstes trat, wie es scheint, vorzugsweise auf Anno's Antrieb der deutsche Episcopat gegenüber durch jene denkwürdige, freilich nach ihrem näheren Verlauf nicht genau bekannte Synode des Jahres 1060, auf welcher Papst Nicolaus für abgesetzt erklärt, seine sämtlichen Verordnungen cassirt wurden. Das hiemit offen proclamirte Schisma der deutschen Kirche ist freilich von keiner langen Dauer, da Papst Nicolaus den 27. Juli 1061 starb. Nun aber folgt ein neues päpstliches Schisma, da in Italien Hildebrand mit offener Mißachtung des deutschen Königthums den Bischof Anselm von Lucca, die Kaiserin auf einem sog. allgemeinen Concil zu Basel den „an Geld, aber nicht an geistlichen Tugenden reichen“ Bischof Cadaloh von Parma zum Papst wählen ließ. Da aber war es, daß in Deutschland jene Mittelpartei sich bildete, die ebenso national wie kirchlich gesinnt, das Ziel verfolgte, inter has turbationes et collisiones rerum omnium beides zugleich zu wahren und herzustellen: den Frieden der Kirche und die Würde des Reiches, von denen jener durch das päpstliche Schisma, dieser durch das Weiber- und Günstlingsregiment gefährdet erschien. An der Spitze dieser Partei standen die beiden mächtigsten unter den damaligen weltlichen und geistlichen Fürsten, Gottfried der Bärtige von Lothringen-Toscana und Erzbischof Anno von Köln. So wohlgemeint das Endziel, so bedenklich



freilich war der Weg, den jetzt der deutsche Staatsmann und Kirchenfürst einschlug, um das Reichsregiment den schwachen Händen, in denen es lag, zu entreißen — der Staatsstreich von Kaiserswörth, die gewaltsame Entführung des königlichen Knaben Heinrich (zu Pfingsten 1062) und die Beseitigung der Kaiserin Wittwe.

Wie man auch über die sittliche Berechtigung zu dieser Gewaltthat urtheilen mag: die Mehrzahl der deutschen Fürsten war jedenfalls mit Anno's That einverstanden und übertrug ihm das Reichsregiment wie die Erziehung des königlichen Knaben; und wie noth diesem eine strenge männliche Zucht that, das hat sich erst später gezeigt, nachdem er ihr allzufrüh entnommen war.

Mit allem Ernst trat jetzt Anno auch an die Lösung der brennendsten Frage heran, von der damals nicht bloß Deutschland, sondern die ganze abendländische Christenheit bewegt war — das päpstliche Schisma. Wer es wohl mit Deutschland wie mit der Kirche meinte, konnte weder für Cadalo:Honoriu8 noch für Anselm-Alexander unbedingt sich aussprechen, da beide jedenfalls unregelmäßig gewählt, Cadalo allzu weltlich gesinnt, Anselm zwar strengkirchlich im Sinne der damaligen Reformpartei, aber auch entschieden deutschfeindlich gesinnt war. Herzog Gottfried, der die deutschen Interessen in Italien vertrat, wies denn auch beide Papstprätendenten an, vorerst in ihre bischöflichen Sprengel zurückzukehren und die höhere Entscheidung abzuwarten.

Eine Synode zu Augsburg i. J. 1063, wo Peter Damiani die Sache des Hildebrand'schen Papstes Alexander vertrat, ließ den Kirchenstreit vorerst noch unentschieden: es wurde lediglich beschlossen, einen deutschen Bischof, Burchard oder Buzko von Halberstadt, einen Verwandten Anno's nach Italien zu schicken, um die Ansprüche der beiden Päpste zu untersuchen. Sei's daß Alexander ihn durch Verleihung des Pallium zu fördern wußte, oder daß er wirklich von dem bessern Rechte Alexanders sich überzeugte: jedenfalls erhielt letzterer von der deutschen Regierung die Erlaubniß, den Papsttitel wieder zu führen und nach Rom zurück zu kehren, während die definitive Entscheidung einer allgemeinen Synode vorbehalten blieb, die zum Jahr 1064 nach Mantua berufen, und wohin beide Päpste vorgeladen wurden. Anno war es, der hier als Vertreter des deutschen Königthums erschien, begleitet von einer stattlichen Schaar von 300 Bewaffneten und einem glänzenden Gefolge von Fürsten und Bischöfen. Hier erscheint der deutsche Reichskanzler auf der glänzendsten Höhe seiner Macht; hier lag auch

der tragische Wendepunkt seines Lebens. An der Spitze einer allgemeinen Kirchenversammlung, als Vertreter der ersten christlichen Macht sollte er über die Ansprüche der beiden Prätendenten auf den päpstlichen Stuhl entscheiden, den Frieden in der Kirche herstellen, aber zugleich des deutschen Reiches Recht und Herrlichkeit wahren. Keinem der beiden Prätendenten konnte er unbedingt Recht geben. Cadaloh verdarb sich, abgesehen von allem Früheren, das Spiel dadurch, daß er sich weigerte der Citation zum Concil zu folgen, wenn ihm nicht zum Voraus der Vorſitz zugesagt würde. Gegen Alexander lagen zwei Klagepunkte vor, daß er auf unrechtmäßige Weise „durch simonistische Ketzerei“ auf den päpstlichen Stuhl gelangt sei und daß er die Vorkommen, des römischen Reiches Feinde, zu Bundesgenossen genommen, um mit ihrer Hülfe gegen den Willen des Königs und gegen die Vorschriften der Kirche die päpstliche Würde an sich zu reißen. Von der ersten Anklage reinigte sich Alexander durch einen feierlichen Simonieeid; in Betreff der zweiten appellirte er an das persönliche Urtheil des deutschen Königs, wenn dieser nach Rom kommen und die Kaiserkrone empfangen würde. Damit war die principielle Frage gewahrt — das Entscheidungsrecht des Kaisers, die persönliche Entscheidung zwischen den beiden Candidaten immer noch vorbehalten. Da war es ein Gewaltact der Cadaloh'schen Partei selbst, ein bewaffneter Ueberfall der Concilssitzung, was die Entscheidung herbeiführte: nun erst wird Cadaloh excommunicirt, Alexander von der Synode und darauf auch im deutschen Reich als ordnungsmäßig gewählter Papst anerkannt. Ob Anno selbst nach der Mantuaer Synode in Rom war, ob er ein ganzes Jahr lang in Italien verweilte (wie Gfrörer meint), oder früher nach Deutschland zurückkehrte, mag dahin gestellt bleiben. Jedenfalls wurde seine Abwesenheit von seinen deutschen Gegnern zur Untergrabung seiner bisherigen Stellung ausbeutet. Schon seit mehreren Jahren hatte sich eine Opposition gegen Anno's ausschließliches Reichsregiment erhoben, an ihrer Spitze der hochstrebende, aber durch und durch weltlich gesinnte Erzbischof Adalbert von Bremen-Hamburg; Anno hatte denselben durch verschiedene Concessionen zu befriedigen gesucht und zuletzt durch einen feierlichen Vergleich zu Albstadt sich mit ihm dahin verständigt, daß Adalbert das Reichsregiment, Anno die Erziehung des Königs leiten sollte: Anno sollte magister, Adalbert patronus regis sein (24. Juni 1063). Nun benutzte der Letztere Anno's Abwesenheit zur Einleitung jenes Schrittes, der so verhängnißvoll für Deutschland werden sollte — zur Mündigkeitserklärung des

15jährigen königlichen Knaben (29. März 1065), wovon die Folge war, daß Anno von jeder Einwirkung auf diesen ausgeschlossen, Adalbert's unheilvoller Einfluß auf ihn und das Reichsregiment alleinbestimmend wurde. Zwar erzwingen gleich im folgenden Jahre 1066 die Fürsten von Heinrich die Entfernung Adalbert's; Anno tritt wieder in den Vordergrund, aber ohne die frühere Machtstellung. Ja, recht absichtlich ließ man ihn jetzt von Seiten des Deutschen wie des römischen Hofes fühlen, daß seine Zeit vorbei: so besonders 1066 bei der Trierer Bischofswahl, wo der von Anno begünstigte Candidat, Konrad von Pfullingen, ein Vetter des Kölners, auf schändliche Weise ermordet, dafür ein Günstling des Hofes, Udo von Nellenburg, gewählt, der Mord aber weder vom König noch vom Papste geahndet, vielmehr zu offener Kränkung Anno's Udo mit Gunstbezeugungen bedacht wird. Fast zwei Jahre lang zieht sich Anno von den allgemeinen Angelegenheiten des Reiches und der Kirche ganz zurück und widmet sich innerhalb der Grenzen seiner Diocese der Gründung von Kirchen und Klöstern, insbesondere aber der Reform des Mönchthums, wobei ihm nicht sowohl das französische Cluny, als vielmehr die italienische Klosterreform, insbesondere die Abtei Trutunaria in Oberitalien, zum Vorbild dient.

Bald aber rief des Vaterlands Noth ihn wieder auf den Schauplatz des öffentlichen Wirkens: 1066 war der mächtige Adalbert, der sich durch sein hochfahrendes, eigennütziges und ungeistliches Wesen ebenso verhaßt als verächtlich gemacht hatte, auf Andringen der deutschen Fürsten von den Reichsgeschäften entfernt, dem von seiner Umgebung so übelberathenen König ein Reichsregiment an die Seite gesetzt, der König selbst, um ihn in ein geregeltes Leben zu bringen, zum Abschluß seiner Ehe mit Bertha von Eusa (13. Juli 1066) genöthigt, die beabsichtigte Scheidung durch die Intercession der Fürsten und des päpstlichen Legaten Petrus Damiani verhindert worden (1069). Bei allen diesen Ereignissen trat auch Anno's Einfluß wieder mehr oder minder hervor. Aber auch neue Demüthigungen blieben ihm nicht erspart: in Rom insbesondere, jemehr dort der Hildebrandische Einfluß und ebendamit eine specifisch romanische, antideutsche Politik Macht gewann, schien man es förmlich darauf abgesehen zu haben, den deutschen Prälaten, der mehr als einmal selbst über Päpste zu Gericht gesessen, und der, wie man dort meinte, selbst auf den römischen Stuhl sich Aussichten gemacht hatte, bei jeder Gelegenheit zu demüthigen und ihn zur Unterwerfung unter den römischen Uni-

versal=Episcopat zu nöthigen; und da es dem deutschen Bischof, trotz seines nationalen und episcopalen Selbstgefühls, an einem festen Rückhalt in einem gleichgesinnten deutschen Episcopat oder einem starken Kaiserthum fehlte, so blieben ihm wiederholte schwere Demüthigungen nicht erspart.

So war es 1068, wo Anno als Gesandter des Königs nach Italien ging, um die königlichen Rechte dort zu wahren: weil er unterwegs mit dem gebannten Gegenpapst Cadaloh in Parma Verhandlungen angeknüpft, mußte er in Rom Kirchenbuße thun; noch schwerer war die Demüthigung, die ihm und zwei anderen deutschen Bischöfen 1070 vom Papste bereitet wurde: jene Vorladung nach Rom, um sich wegen der gegen sie erhobenen Anklage auf Simonie persönlich zu rechtfertigen. Welches die Thatfachen waren, die zu diesem auffallenden Verfahren gegen die zwei mächtigsten deutschen Prälaten Anlaß oder Vorwand gaben, wird nicht berichtet, ist auch gleichgültig: man wollte sie die Zuchttruthe Roms nur fühlen lassen, um an ihnen desto geschmeidigere Werkzeuge für die römischen Absichten zu haben, oder vielleicht noch richtiger: um sich an ihnen zu rächen für das, was sie früher dem römischen Stuhl zu bieten gewagt. Und die Gelegenheit zu diesem Eingreifen Roms bot auch jetzt wieder die Ungunst, deren sich die Bischöfe, Anno zumal, am deutschen Hofe erfreuten, seit dort Adalbert wieder Einfluß gewonnen. Solang dieser lebte, stand Anno dem Hof fern.

Erst nach Adalbert's Tod (März 1072) bedurfte Heinrich wieder seines alten Lehrers Rath und Dienste zur Vermittelung in den endlosen Zerwürfnißen und Verwirrungen, die jetzt über das unglückliche Deutschland hereinbrachen — erst durch des Königs Feindschaft mit seinem Schwager Rudolf von Schwaben (1072), dann durch die Empörung der Sachsen (1073).

Ungern — versichert der wohlunterrichtete Lambert von Hersfeld — folgte Anno der Einladung des Königs an den Hof: theils schreckten ihn frühere Erfahrungen, theils entzog er sich mit schwerem Herzen dem gottseligen Leben inmitten seiner Klosterbrüder in seinem 1066 gestifteten Lieblingskloster Siegburg. Wir haben keinen Grund in diesem Sträuben (wie Giesebrecht meint) bloßen Schein zu sehen. Aber allerdings: sobald er wieder die Reichsgeschäfte angriff, zeigte er die alte Energie, die ganze Strenge, die er von jeher nicht bloß gegen Andere, sondern auch gegen sich selbst geübt, den Glauben, daß er von Gott berufen sei, inter has collisiones et turbationes rerum



omnium den Frieden der Kirche und die Würde des Reiches wahren zu helfen. Es schien als ob er die Demüthigungen Roms und die schmerzlichen Jahre undankbarer Zurücksetzung von Seiten des Königs vergessen hätte. Vor seinem Richterstuhl galt kein Ansehen der Person; er ließ die Raubschlösser des Adels niederreißen, die Landfriedensbrecher in Bande werfen, übermüthigen Städtebürgern trat er ebenso freimüthig und energisch entgegen, wie der Willkür und den Rüsten des Königs: mit solcher Autorität trat er auf, daß man ungewiß war, ob er mehr zum König oder zum Bischof geboren sei.

Daß Anno weder am Sachsenaufstand, noch an der Fürstenverschwörung gegen Heinrich Antheil genommen, bedarf keines Beweises, — obwohl allerdings gegen ihn zu sprechen scheint, daß er mit Rudolf von Schwaben seit 1066 in näheren Beziehungen stand, und daß unter den Häuptern der Sachsenempörung Anno's Bruder, Erzbischof Wegel von Magdeburg, und sein Nefse, Bischof Burchard von Halberstadt, sich befand. Ebendarum war Anno der geeignetste Friedensstifter und Vermittler: so stiftete er 1072 eine Versöhnung zwischen Heinrich und seinem Schwager Rudolf, und 1073 war er auf Heinrich's Wunsch mit anderen Bischöfen und Fürsten bei jener Versammlung zu Gerstungen (20. October), die mit der Pacification Sachsens sich befaßte. Als dann 1074 der Krieg aufs Neue ausbrach, da waren es wiederum vorzugsweise Anno von Köln und Siegfried von Mainz, welche auf den Tagen zu Corvey, Fritzlar, Gerstungen, Goslar um die Herstellung des Friedens sich bemühten. Eben diese Friedens- und Versöhnungsversuche bilden denn auch den Abschluß seiner politischen Wirksamkeit für das deutsche Reich und Königthum. Zwei besonders schwere, sein Herz tief verwundende Ereignisse aber waren es, die über seine letzten Lebenstage noch einen düsteren Schleier warfen: der Kölner Aufstand zu Ostern 1074 und die bei diesem Anlaß wider ihn erhobene Anschuldigung einer landesverrätherischen Verbindung mit König Wilhelm von England, — ein Verdacht, von dem er bei seiner letzten persönlichen Zusammenkunft mit König Heinrich durch einen feierlichen Eid sich reinigen mußte; — und die Gefangenschaft seines Bruders und Neffen, sowie der übrigen sächsischen Herren seit dem Tage von Spier (den 26. October 1075 s. Secular-  
Erinnerungen von 1875 S. 318).

Schwere Sorgen machten ihm aber in der letzten Zeit ganz besonders auch die kirchlichen Dinge: eine Reform des Mönchthums,

des Klerus und der Kirche lag ihm ernstlich am Herzen, aber mit dem revolutionären Auftreten Gregor's VII. war er keineswegs einverstanden. Ob Anno zu den deutschen Bischöfen gehörte, welche den König bestürmten, Hildebrand's Wahl zu cassiren, wissen wir nicht. Sicher aber ist, daß weder der neue Papst mit dem Kölner Erzbischof, noch dieser mit jenem sehr zufrieden war: aufs bitterste beklagt sich Gregor (18. April 1074) über Anno's Rauheit, ja Feindseligkeit und droht ihm deutlich genug mit der Ruthe der apostolischen Blichtigung. Und als dann Gregor die deutschen Bischöfe nach der Reihe zur Verurtheilung und Vollstreckung seiner neuen Kirchengesetze, insbesondere des Eölibatsgesetzes, aufforderte (29. März 1074): da hielt Anno weder die von Gregor gewünschte Synode, noch that er irgend etwas zur Einführung eines Gesetzes, das er, obwohl selbst der strengste Asket, doch aus Gründen des öffentlichen Wohles mißbilligte.

Seine letzten Tage waren auch durch körperliche Leiden schwer und qualvoll; aber er starb mit versöhntem Herzen. Schon im Februar 1075 lag er schwer darnieder, fühlte sein Ende nahen und bestellte sein Haus; am 5. April absolvirt er die gebannten Kölner und setzt sie in ihre Güter wieder ein; am 29. Sept. war er zum letzten Male in seinem Lieblingskloster Siegburg, um die Stätte seines Grabes zu bestimmen; am St. Gereonstag hielt er die letzte Messe; zwei Tage vor seinem Tode verlangte er noch den Herzog Gottfried von Lothringen zu sehen; da er nicht kommen konnte, ließ er ihn bitten, daß er beim Könige Fürbitte thun möge für das unglückliche Volk der Sachsen. Ernste Sorgen für die Zukunft der Kirche und Welt bewegten sein Herz: in einer Vision schaute er einst alle schweren Verhängnisse der zukünftigen Zeit: „Wehe der armen Welt“, rief er aus, „wehe dem ganzen Menschengeschlecht um der Bischöfe willen, die mir gleichen wollen, ohne Bischöfe zu sein nach ihrem Wandel!“ Und als man um den Sinn dieser Klage ihn fragte, wiederholte er nur immer: „Wehe der armen Welt!“ und mit dem Psalmisten flehte er: „Wehe mir, daß ich ein Fremdling bin! es wird meiner Seele lange zu wohnen bei denen, die den Frieden hassen!“ Endlich wurde sein Sehnen gestillt: er entschlief am 4. December 1075. Sein Tod machte den tiefsten Eindruck in Köln, das ihm soviel verdankte, wenn es auch nicht immer sehr dankbar sich erwiesen hatte, wie im ganzen deutschen Volk, auf dessen Weichheit er zwanzig Jahre lang so großen Einfluß gehabt. Sein Bisthum hat er bereichert und gehoben wie keiner seiner Vorgänger oder Nachfolger — durch Gründung von

Kirchen und Klöstern, durch Sorge für Ordnung und Zucht unter Mönchern und Laien, durch heilsame Klosterreform, durch Erwerbung reicher Güter, vor Allem aber durch seinen Eifer im geistlichen Beruf und seine eigene musterhafte, auch von der Verläumdung der Gegner niemals angetastete Sittenstrenge. Aber nicht bloß als Bischof, sondern auch als deutscher Mann, als Fürst des deutschen Reiches hat er sich gefühlt und bewährt, und mit den Tugenden des Mönchsheiligen die Gaben des Staatsmanns in seltenem Maaße vereinigt: eine unbeugsame Charakterstärke, einen weiten und tiefen Blick, eine unermüdliche Thatkraft, eine zähe, durch keine schlimmen Erfahrungen zu erschöpfende Geduld, eine Gabe Andern zu imponiren und sie nach seinem Willen zu leiten. Viel Schlimmes ist ihm freilich nachgesagt worden in alten und neuen Zeiten: unbändiger Hochmuth, Selbstsucht und Eigennutz, Nepotismus, rücksichtslose Härte, vor Allem aber eine alles Maaß überschreitende Ehr- und Herrschsucht ist ihm schuldgegeben, und er vorzugsweise dafür verantwortlich gemacht worden, daß er durch den Staatsstreich von Kaiserswörth das deutsche Königthum untergraben, durch die Anerkennung Alexanders II. auf der Mantuaner Synode das Papstthum gefördert und den unheilvollen Ausbruch des Kampfes zwischen Kaiserthum und Papstthum beschleunigt habe, als ob dieser Kampf sich hätte aufhalten lassen, und als ob nicht Heinrich die Untergrabung des Königthums selbst besorgt hätte. Und das Alles soll er gethan haben „nicht aus Eifer für die Religion, sondern getrieben von Selbstsucht, von Herrschgier“.

Viel richtiger urtheilte da der einfältige Sinn des deutschen und christlichen Volkes, in dessen Gedächtniß des heiligen Anno Namen mit unvergänglichen Zügen sich eingegraben. In Legende und Lied haben spätere Geschlechter sein Andenken gefeiert — freilich nach des Volkes Art mit seltsam veränderten Zügen. Aus dem großen Staats- und Kirchenmann ist ein großer Heiliger und Wunderthäter geworden; und der Papst, der ihn 1183 canonisirt, hat wohl nichts gewußt von den kirchlichen Censuren, die sein Vorgänger über ihn verhängte. Eine richtige Ahnung ist es aber doch, die durch das Annolied durchklingt, wenn es seinen Helden preist als eine der mächtigsten Stützen deutscher Kaiserherrlichkeit, die nach ihm theils durch der Kaiser Unfähigkeit, theils durch der Päpste Herrschsucht in den Staub gesunken ist, um, nach des deutschen Volkes unverwüthlicher Hoffnung, zur rechten Zeit neu zu erstehen zu des Papstes Trutz, zu der rechten Kirche Schutz, zu des deutschen Volkes Heil und Frieden.

# Anzeige neuer Schriften.

## Biblische Theologie.

Graecus Venetus. Pentateuchi Proverbiorum Ruth Cantici Ecclesiastae Threnorum Danielis Versio Graeca. Ex unico bibliothecae S. Marci Venetae codice nunc primum uno volumine comprehensam atque apparatu critico et philologico instructam edidit Oscar Gebhardt. Praefatus est Franciscus Delitzsch. Cum imagine duplicis scripturae codicis lithographica. Lipsiae: F. A. Brockhaus. 1875. PP. LXX et 592.

Unter den zahlreichen Büchern, welche der Cardinal Bessarion 1468 der Stadt Venedig schenkte, befand sich auch die Handschrift einer griechischen Uebersetzung, welche mehrere Bücher des Alten Testaments umfaßte. Allein erst der Katalog der Bibliothek von San Marco, welchen 1740 Zanetti und Bongiovanni herausgaben, verrieth der gelehrten Welt das Dasein dieses Schatzes. Doch dauerte es länger als dreißig Jahre, ehe durch Stroth und Semler die deutsche Gelehrtenwelt hievon Kenntniß erhielt. Sehr bald schwand freilich die Hoffnung, daß der Codex eine jener alten griechischen Uebersetzungen enthalte, welche Origenes bei seiner Hexapla benutzt hatte. Diese Enttäuschung mag stark zu der Geringschätzung beigetragen haben, mit welcher Bruhns, der Gehülfe Kennikott's, und dann auch Chr. Adler sich über den Werth dieser Version ausgesprochen. Der Franzose Billoison edirte den größten Theil 1784, Ammon (damals in Erlangen) 1790 f. den Rest, wobei er sich über Art und Werth der Version einsichtsvoll aussprach. Gleichwohl entbehrte diese doppelte Herausgabe der kritischen Sorgfalt in so hohem Grade, daß sie über viele Fragen unmöglich eine richtige Auskunft geben konnte. Um so dankenswerther ist die außerordentliche Mühe und Sorgfalt, mit welcher der oben genannte Verfasser, auf die Anregung von Franz Delitzsch hin, nicht nur den Codex aufs genaueste copirte, sondern ihn auch mit einem kritischen und philologischen Apparate versah. Nunmehr sind wir im Stande, denselben zu benutzen und das Maas seines Werthes als Interpretationshülfsmittel im Einzelnen zu bestimmen. In den letzten Commentaren von Franz Delitzsch begegnen wir der Verwerthung dieses Hülfsmittels bereits in umfänglichem Grade und nicht selten in interessanter Weise.

Die ausführlichen Prolegomena, welche der Autor seiner Arbeit vorausschickt, handeln zunächst über den Codex selbst, seine Form, die Art der Schrift u. s. w. Vespere weist deutlich ins 14. Jahrhundert. Der erste Theil ist sicherlich von dem



Verfasser der Uebersetzung selbst geschrieben, der zweite verräth unverkennbar die Hand eines Abschreibers. Die Art der Fehler bestätigt dies. Die facsimilirten Proben im Anhange zeigen die Verschiedenheit sofort und gewähren zugleich einen Einblick ebensowohl in die große Geübtheit des Herausgebers in Lesung solcher Manuscripte, wie auch in die Schwierigkeiten einer Edition. — Im zweiten Capitel handelt der Autor von der Version selbst, nämlich über die Eintheilungen des Textes, über die Quelle des Uebersetzers, über seine Hülfsmittel u. dgl.

Daß der Uebersetzer ein Jude war, geht schon daraus hervor, daß der Coder gerade wie die hebr. Bibeln auf der „letzten“ Seite beginnt, noch mehr daraus, daß die Citate des Neuen Testaments nicht in einem Worte benutzt sind. Er besaß eine bewundernswürdige Kenntniß des Griechischen; sein Wortschatz ist fast größer noch, als wir ihn heute mit unsern Hülfsmitteln herstellen könnten. Gern bildet er auch neue Worte. Dagegen stellt er die Regeln der Grammatik, vollends den Sprachgebrauch hinter die Absicht, möglichst wortgetreu zu übersetzen, zurück. Und dies war zweifellos der Zweck, welcher ihn zu diesem Unternehmen bewog. — In der Schreibung hat der Uebersetzer im Penta-teuch die großen wie die kleinen Paraschen, die offenen wie die geschlossenen, genau ebenso markirt, wie der masoretische Text verlangt. Selbst in den Proverben unterscheidet er Paraschen, wie sich dies vielfach in den hebräischen Handschriften findet. In Ruth und im Hohenlied fehlen alle Theilungen. Außer bei den Salomonischen Schriften fehlen auch durchweg Ueberschriften, ebenso jede Andeutung von Versen und Capiteln. Jedenfalls hatte er den masoretischen Text vor Augen: die Abweichungen erklären sich leicht fast nur aus Versehen oder sichtlichen Mißgriffen, hie und da wohl aus abweichenden Lesarten, die sich aber fast überall im Kennikott'schen Apparat finden. Doch ist hier oft schwer zu entscheiden, ob ihn eine andere Lesart leitete, oder das Interesse der Deutlichkeit oder ein wirklicher Fehler vorliegt. Das hebräische Perfectum giebt er fast nie durchs Präsens wieder, sondern entweder durch den Aorist oder durchs Perfectum, selbst das conversive Imperfectum entweder durchs Futurum oder durch den Optativ des Präsens oder des Aorists, wodurch natürlich die Erzählungsstücke ein wunderliches Aussehen erhalten. Das Vav und Jod compaginis giebt er durch die Suffixa der ersten und dritten Person wieder. Die Eigennamen werden von ihm bisweilen auch der Etymologie nach übersetzt. Ja, selbst das Tetragrammaton erscheint nicht als *κύριος*, sondern als *ὀρθωτής*, *ὀρθωγός*, *οὐρανός*. Die Septuagintaversion hat er gekannt; er gestattet ihr aber den denkbar geringsten Einfluß auf seine Arbeit; an vielen Stellen ist das Zusammentreffen wohl nur zufällig, eine unwillkürliche Suggestion des Gedächtnisses. Dagegen steht er in seinen lexikalischen und sonstigen Eigenthümlichkeiten ganz auf den Schultern von David Kimchi, dessen Liber radicum er genau gekannt haben muß — eine glückliche Observation von Franz Delisch. Derselbe sucht im Vorwort es sehr wahrscheinlich zu machen, daß die Uebersetzung von jenem Juden Elissäus (Elisa) herrühre, der Schüler und Freund des bekannten Philosophen Georgios Gemistos Pletho war. Daß Gennadius jenen *πολύθεος* nenne, könne nicht befremden, da er vielfach ethnische Ausdrücke gebrauche, überhaupt wohl ein Karäer war und freiere Ansichten hegte. So dürftig die Indicien auch sind, auf welche sich diese Vermuthung stützt, so werden wir ihr großen Scharfsinn nicht absprechen können. — Die Uebersetzung selbst wird nahezu den Werth haben, der einem jüdischen

Commentare des Mittelalters in der Reihe der exegetischen Hülfsmittel zukommt, und darum ist es höchst dankenswerth, daß der Herausgeber sich dieser Mühe unterzogen hat. Uebrigens ist nicht zu vergessen, daß Hülfsmittel, welche für sich allein betrachtet, nicht eben viel fördern, doch sehr leicht im Vereine mit andern eine bedeutende Wichtigkeit erlangen können.

Tübingen.

E. Diestel.

Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments von Franz Delitzsch, Dr. und Prof. der Theologie. Vierter Band: Hohelied und Koheleth. Mit Excursen von Consul Dr. Wegstein. Leipzig, Dörffling und Franke. 1875. 462 S.

Die Grundanschauung vom Hoheliede, nach Form wie nach Inhalt, ist hier dieselbe geblieben, wie sie vom Verfasser bereits 1851 ausgesprochen wurde. Die vorliegende Bearbeitung weicht nur an einzelnen minder bedeutenden Stellen von der früheren Auffassung ab. Dagegen sucht sie nicht nur das Einzelne näher zu begründen und setzt sich deshalb mit andern Auffassungen auseinander, sondern sie ist außerordentlich reich an lexikalischen und archäologischen Darlegungen, welche dem Werke, noch abgesehen von dem Gegenstande, einen eigenthümlichen Werth sichern. Bekanntlich faßt der Verfasser das Hohelied als ein „dramatisches Pastorale“ in sechs Acten von je zwei Scenen, aber als ein solches Drama, welches erst in der Herausbildung aus der lyrischen und der erzählenden Dichtungsform begriffen ist — eine weise Restriction, welche indeß unserer Ansicht nach doch eben nur andeutet, daß dies Drama recht undramatisch sei. Gern gestehen wir zu, daß des Verfassers Darlegung unter allen ähnlichen noch die am leichtesten begreifliche sei; aber es muß doch auch bei ihm noch so viel hinzugedacht werden, um eine stoffliche Einheit herzustellen, und umgekehrt muß manches Wort eine Auffassung ertragen, die deutlich den Zwang verräth. Mit Genugthuung hören wir (S. 172, Note), daß auch Wegstein weder von der dramatischen Einheit, noch von der Salomonischen Abfassung sich überzeugen könne. (Meine eigene Ansicht habe ich im Bibellexikon Art. Hohelied dargelegt.) Nach dem Verfasser soll 3. B. 3, 1 ff nur einen Traum darstellen, weil das Factum selbst gegen die jungfräuliche Zucht verstoße. Sollte die offene Mittheilung derselben nicht das Gleiche thun? und verräth dieselbe nicht, daß Sulamith selbst an dem Inhalte des „Traumes“ nichts Anstößiges findet? Die „Töchter Jerusalems“ dürfen nach des Verfassers Fassung hier nicht anwesend sein; darum sei 3, 5 in „Liebesertase“ gesprochen: das erinnert doch zu stark an eine Art der Ausbülfe, welche zwar auch Ewald oft anwendet, die gleichwohl in den Worten selbst keine Berechtigung findet. Cap. 5, 2 ff soll dann nach der Hochzeit eine „Erübung der anfänglichen Liebesinnigkeit“ schildern — aber wodurch veranlaßt? Im Schlußwort wird „mit mir“ eingeschaltet, welches zu dem „Steuch“ nicht paßt, da keine Gefahr droht, und überdies eine Lizenz ist, die doch der Zusammenhang an sich nicht duldet. — Bekanntlich faßt der Verfasser das Hohelied zunächst rein erotisch und verwahrt sich mit großer Entschiedenheit gegen alle Allegorese. Seine Worte lauten oft recht stark. So S. 101 zu Cap. 6, 8: „Diesen Weiberfall welcher in der Genesis von der viehischen Entartung der Ehe in der kainitischen Linie datirt wird, in das himmlische hinüberzudeuten, ist Profanation des Hei-

liegen" Daß wir hierin völlig zustimmen, versteht sich von selbst, zumal jene alte Krankheit der Exegese immer wieder auftaucht. Dagegen hält der Verfasser (wie 1851) gleichzeitig an der „typisch mystischen Bedeutung“ fest. „Auf Ibn, den Antitypus bezogen, erleidet der irdische Inhalt eine himmlische Wandlung und Verklärung“. Aber diese Beziehung ist durch nichts zu rechtfertigen und fällt überdies gänzlich außerhalb des exegetischen Objectes, lediglich in die combinatorische Phantasie des Lesers. Wollen wir unbefangen sein, so läßt sich das Zugeständniß doch nicht umgehen, daß hundert andere erotische Lieder aus der Literatur anderer Nationen ungleich mehr mögliche Anknüpfungspunkte an die „Liebe Christi zu seiner Gemeinde“ bieten, als gerade das Hohelied. Die Andeutungen, welche der Verfasser hie und da in jener Richtung einführt, scheinen uns (obgleich wir der praktischen Verwerthung einen sehr weiten Spielraum gönnen) nichts weniger als ungezwungen zu sein. Wenn er z. B. S. 101 unbefangen bemerkt: „Im Hohenlied ist die Braut reiner als der Bräutigam, in der Erfüllung des Hohenliedes (richtiger im Christenthume) aber kehrt sich das Verhältniß um: der Bräutigam ist reiner als die Braut“; so, dünkt uns, ist seiner typischen Anwendung eine wesentliche Stütze entzogen; die Nothwendigkeit jener Inversion macht sie eben unmöglich. Sagen wir aber, die Stellung der Schrift im Kanon erlaube oder gebiete solche Nebenbedeutung, so befinden wir uns bereits auf dem abschüssigen Geleise, das uns unrettbar der Allegorese in die Arme treibt. Indeß thut diese seine typische Auffassung, eben weil sie nur hie und da innerhalb der Auslegung in flüchtigen Schlußbemerkungen auftritt, dem wissenschaftlichen hohen Werthe des Commentars keinen erheblichen Eintrag. Die Beiträge von Weßstein am Schlusse sind höchst dankenswerth, namentlich das moderne arabische Brautlied. An Stelle der vom Verfasser aufgenommenen Stadelmann'schen halben Umdichtung hätten wir lieber seine eigene Uebersetzung, scenisch groupirt, gehabt.

Nicht minder schwierig ist die Auslegung des Koheleth. Unter den Gründen dafür, daß dies Buch zu den jüngsten alttestamentlichen Büchern gehöre, hebt D. besonders die sprachlichen hervor in einer sehr dankenswerthen und durch Vergleich mit dem Wortvorrath der Mischna höchst instructiven Genauigkeit. „Wenn das B. Koheleth altsalomonisch wäre, so gäbe es keine Geschichte der hebräischen Sprache“, sagt er S. 197. Den Beweis Hitzig's, daß das Buch um 204 anzusetzen sei, findet er in allen Theilen unhaltbar. So trefflich indeß auch die Stellung von Koheleth zur Sapienz (S. 219) dargelegt ist, so richtig die Grenzpunkte (Darius Nothus † 405 und Ptolemäus Physkon 145—117) angegeben sind, so kann man die Abfassung in persischer Zeit doch unmöglich „zweifellos“ nennen. Die Züge, welche Kleinert dafür angeführt hat und die auch D. für zutreffend erachtet, gelten gerade so für das ganze dritte Jahrhundert. Die Sprache des Buches verlangt durchaus, daß zwischen ihm und der Chronik wenigstens ein Jahrhundert liege. Das wird gerade durch die von D. gegebenen Nachweise recht evident. Und damit kämen wir doch der von Hitzig bezeichneten Zeit ziemlich nahe. — Was den ganzen Geist des Buches anlangt, so kann man der Charakteristik desselben fast durchweg beistimmen. Sehr gut hebt D. hervor, daß der Pessimismus, so breit er ausgeführt ist, doch nicht das letzte Wort des Autors sei: derselbe hält noch an der Gottesfurcht fest, ist also nicht reiner „Skeptiker“. „Im B. Koheleth gräbt sich der Alte Bund sein eigen Grab“, sagt D.; insofern sei es ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* als es die Sehnsucht nach

einem bessern Bunde als dem ersten wecke. Dies jedoch ist nur indirect anzuerkennen; denn weder die Möglichkeit eines bessern Bundes, noch dessen Prämissen, noch die Sehnsucht danach findet einen Ausdruck. Der Verf. leugnet ebenso „genetischen Fortgang, allbeherrschenden Plan, organische Gliederung“ wie eine dialogische Form des Buches, nach welcher die Stimme der wahren und der falschen Weisheit abwechselte. Gleichwohl läßt sich nicht abstreiten, daß die verschiedenen Gedankenreihen pessimistischer, epikureischer und ächt religiöser Art sehr unvermittelt nebeneinander hergehen. — In der Einzelerregung findet sich natürlich auch hier vieles Fördernde. Daß aber nach 3, 11 eine „Sehnsucht nach dem Ewigen“ den Menschen ins Herz gelegt sei, paßt doch wohl weder zu dem Worte *olam* noch zum Zusammenhange. Sofern das Herz auch Sitz des Erkennens, so liegt wohl darin der Gedanke: Gott hat jene Weltordnung, von der eben die Rede war, auch den Menschen bis auf einen gewissen Grad erkennen lassen. — Die Anhänge bringen zunächst Tertkritisches nach Handschriften und dann von Dr. Wesslein sehr interessante „Excursus zum Hoheliede und zu Koheleth“.

Tübingen.

L. Diestel.

Commentar über die Bücher der Makkabäer von Carl Friedrich Reil, Dr. und Prof. der Theologie. Supplement zu dem biblischen Commentar über das Alte Testament. Leipzig, Dörffling und Franke. 1875. IV und 428 Seiten.

Der Verfasser hat seinem „biblischen Commentare“ dies Supplement nicht deshalb hinzugefügt, weil etwa einzelne Schriften des A. T. (z. B. Daniel) nur aus der makkabäischen Zeit sich erklären ließen, was er vielmehr entschieden bestritten, sondern weil „die beiden M.-Bücher als Geschichtsquellen über einen für den Fortbestand der alttestamentlichen Oekonomie überaus wichtigen Zeitraum der heiligen Geschichte, eine höhere heilsgeschichtliche Bedeutung haben, als die übrigen Apokryphen des A. T.“ Uns dünkt, nach demselben Gesichtspunkte könnte auch das Buch der Weisheit hinzugefügt werden. Ueberdies umfassen jene Bücher nur einen kleinen Abschnitt des halben Jahrtausends vom Exil bis zu Christi Geburt: freie Geschichtserzählung muß, wie auch der Verfasser in der Einleitung thut, das Beste geben; ein derartiger Anhang am letzten Theile des Commentars hätte wohl jenem Zwecke auch entsprechen. Die Auslegung zeigt die längst bekannten Vorzüge der Arbeiten Reil's, wie Klarheit, Präcision, eingebende Benützung der Literatur. Neben Grimm's bedeutender Auslegung jener Bücher schon jetzt etwas zu leisten, was für die Wissenschaft wesentlich fördernd sei, war in der That eine schwere Aufgabe und es ist daher zu erklären, daß von hier aus Mander wohl die neue Auslegung nicht ausreichend motivirt finden könnte. In keinem Falle liegt dies Motiv in den Abweichungen von Grimm, die uns nur selten von Belang erscheinen, noch weniger in der starken Neigung, die Glaubwürdigkeit nicht nur des ersten, sondern auch des zweiten Buches in größerem Umfange zu erbärten. Indes mag den Besitzern des ganzen Werkes diese Beigabe ganz willkommen sein.

Tübingen.

L. Diestel.



Die Erzväter der Menschheit. Ein Beitrag zur Grundlegung einer hebräischen Alterthumswissenschaft von Dr. Julius Grill, Diaconus in Galtw. Erste Abtheilung. Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland). 1875. XVI und 355 Seiten.

Erst nach sehr eingehenden sprachlichen und religionsgeschichtlichen Studien hat der Verfasser die Ueberzeugung gewonnen, daß „die alttestamentliche Religion und religiöse Cultur, weit entfernt ein von allen übrigen Religionen des Alterthums abgeschnittenes Eiland zu bilden, vielmehr nach einer Seite hin vollkommen klar und auf das Innigste einem ethnographisch bestimmten Kreise von Naturreligionen sich einfügt“. (S. VII.) Es sei hochnöthig, nicht nur den höchsten geistigen Gehalt der Offenbarungsreligion, sondern auch ihre „Naturgeschichte, die zugleich ihre Vorgeschichte in sich befaßt“, klarer zu erkennen: das leiste eine wahre „hebräische Alterthumswissenschaft“, deren Principien und leitende Gesichtspunkte er in dem ersten Theile des Buches (S. 6—87) auseinandersetzt. Jene Studien brachten es ihm zur Gewißheit, daß arische Mythologie die Grundlage der das hohe Alterthum behandelnden Erzählungen der Bibel bilde und daß auch der alttestamentliche Cultus nach seiner Naturseite ächt arischen Ursprunges sei.

In der allgemeinen Form dieser These (freilich nicht im Einzelnen) berührt sich der Verfasser bekanntlich sehr nahe mit Hitzig's Geschichte Israels. Die Verschiedenheit freilich tritt in zwei Punkten sehr stark hervor. Er verräth zunächst eine so gründliche und sachlich wie sprachlich umfassende Kenntniß des indischen Alterthums, wie sie jener verstorbene Gelehrte nach Ansicht der Fachmänner nicht besaß. Fürs Andere giebt er nicht wie dieser seine Ergebnisse nur in aphoristisch apodictischen Sätzen, sondern es ist ihm darum zu thun, überall einen möglichst evidenten Beweis zu liefern und den Leser wirklich zu überzeugen. Dieses löbliche Bestreben mag vielleicht auch die Ursache sein, daß die Darstellung hier und da eine Ausführlichkeit gewinnt, wie sie dem Geschmacke mancher Leser weniger zusagt. Im Allgemeinen wird aber auch der wissenschaftliche Gegner zugestehen, daß das vorliegende Werk eine überaus seltene Fülle von Gelehrsamkeit, eine unaufhörlich überraschende kühne Combinationsgabe, einen tief eindringenden Scharfsinn verrieth, wie sehr wenige religionsgeschichtliche Erscheinungen sie bieten, und daß man daher seinen klaren Auseinandersetzungen mit stets sich steigendem, oft paffendem Interesse folgt.

Für die allgemeine Thatsache, daß der älteste vorgeschichtliche Erzählungsstoff des A. T. mehr religiöse Sage enthält als rein historischen Bericht, ist dem Verfasser die Zustimmung einer stattlichen Reihe von Forschern ohnehin gewiß, zu denen kürzlich noch Studer und Siegfried kamen. Diese Ueberzeugung muß sich natürlich auf Thatsachen stützen; indeß ist sie auch von vornherein sehr wahrscheinlich. Das Wichtigste ist für das Volk die Gottheit in dem Maasse, als sich der weniger Civilisirte noch ungleich abhängiger von derselben weiß als der Culturmensch. Je stärker das Ringen mit den Naturmächten ist, um so mehr sucht der Mensch im Hinblick auf die Gottheit seine geistige Freiheit, aber auch seine Bürgschaft für den Sieg in jenem Kampfe. Das Thun und Handeln der höheren Mächte wird er zu erlauschen suchen, wie es sich ihm in den Erscheinungen der Natur kundgiebt, welche seine Phantasie sofort personificirt und in Thaten umsetzt, natürlich unbewußt. Dies Wichtigste wird aber auch naturgemäß den

Haupterzählungsstoff im Volke bilden, an dem es sich aufrichtet, woraus es Muth und Trost schöpft. Mithin sind religiöse Mythen der selbstverständliche Inhalt der ältesten Ueberlieferung. Menschen, besonders mächtige Herrscher, werden erst dann Objecte der Sage, wenn sie einen stark bestimmenden Einfluß auf das Volksleben ausüben. Dies geschieht nun vorzüglich bei Wanderungen — nicht bei jenen langsamen, wo die Bewegung für jede Generation fast unmerklich ist, sondern jenen rascheren, die sich unauslöschlich ins Bewußtsein eingraben. Das Interesse wird nun mehr und mehr geschichtlich; die Gottesvorstellung wird höher und entwindet sich mehr und mehr der Complexität mit den Naturerscheinungen. Wird nun jener mythische Stoff aus der Sage ausschelden? Mit nichten; was dem Volke einmal ans Herz gewachsen ist, behält es; allbekannt ist, daß Mythen und Märchen unter aller Ueberlieferung das zäheste Leben haben. Soll aber das Interesse lebendig bleiben, so muß der Mythos sich wandeln: das Thun der höheren Mächte, von Anbeginn an sehr menschlich gedacht, erhält immer mehr historisches Colorit, vollends wenn nun Monotheismus die Götterwelt stark reducirt. Dieser Stoff selbst tritt nun aber in das Licht der Offenbarung; er bleibt als erzähltes Object stehen, empfängt aber eine höhere Beleuchtung, so daß er nun für das Volksleben noch heilbringender und anregender wirkt als in seiner religiösen Urgehalt.

Gern hätten wir von dem kundigen Herrn Verfasser ähnliche Vermittellungslinien ziehen sehen. Steht er also mit seiner Voraussetzung auf anerkanntem Boden, so ist doch von hier der Weg zu dem zweiten Momente, daß jener mythische Stoff arischen Ursprungs sei, noch bedeutend weiter, als er selbst empfunden zu haben scheint. Für ihn scheint individuell vielmehr der erste Schritt von dem traditionellen Standpunkte aus zu dem religionsgeschichtlichen ungleich gewichtiger und bedeutender. Freilich hat er auch in diesem zweiten Theile einige Vorgänger; außer Hitzig in einigen Punkten auch Ewald. Nur der Umfang der Herleitung wird verschieden sein. — Die Ueberzeugung, daß nahezu der gesammte alte Erzählungsstoff der Hebräer erst in der arischen Mythologie seinen Schlüssel finde, führt ihn zu dem Schlusse, daß die Hebräer selbst Indogermanen seien. Die Blüdigkeit desselben ist aber wohl zu beanstanden. Denn es läßt sich sehr wohl denken, daß jener Stoff von den Hebräern bereits auf semitischem Boden angeeignet sei. Uebrigens halten wir die übliche haarscharfe Scheidung in der Volksherleitung von Semiten, Arier, Hamiten, gleich als wenn es grundverschiedene Massen seien, für geschichtlich irrig und legen daher auf jene Sautel kein besonderes Gewicht. Der Verfasser meint demgemäß, daß die Hebräer bei ihrer Wanderung das semitische Idiom sich angeeignet hätten — eine Annahme, die an und für sich zahlreiche Analogien für sich hat.

Unsere Absicht ist keineswegs hier eine Kritik des Buches zu geben, vielmehr nur die Punkte anzugeben, von denen aus sie allein gegeben werden kann. Der Verfasser kommt uns dabei insofern zu Hülfe, als er uns die Principien seines Verfahrens sehr genau darlegt.

Obgleich nämlich der Verfasser, ganz entsprechend der Praxis der religionsvergleichenden Mythologen, meist von der Etymologie der Namen ausgeht, so wird doch der bloße Linguist schwerlich für ein Urtheil competent sein, höchstens nur, wo die Bedeutung eines sanskritischen oder eines hebräischen Namens erörtert wird. Dagegen hört seine Competenz gerade am wichtigsten Punkte, näm-

sich bei der Combination des arischen mit dem hebräischen Namen (Galpa-Caleb) auf, — man müßte denn eine sprachlich breite Brücke zwischen Arisch und Semitisch zugeben, die der Verfasser ja selbst leugnet. Jene arischen Namen haben nur im semitisch sprechenden Munde eine Umwandlung erlitten, welche, wie wohl zu merken ist, sprachlichen Gesetzen der Entwicklung oder Lautverschiebung in keiner Weise unterliegt. Normen fehlen hier völlig, ungefähre Analogien bieten kaum Erlaß. Wir haben für dieses angebliche Ereigniß eine sehr genaue Parallele in dem Uebergange der hebräischen Namen ins Griechische, also Rückwanderung auf arisches Gebiet. Noch niemand hat für die Wandlungen, welche jene im griechischen Munde erhalten haben, linguistische Gesetze aufzustellen gesucht: hier entscheidet ganz der ähnliche Klang, ja der Volksmund sucht sich sogar der fremden Klänge dadurch zu entledigen, daß er ähnliche heimische Worte substituirt, die natürlich keine Uebersetzung sein wollen. Freilich legt der Verfasser auf die Etymologie ein bedeutendes Gewicht (S. 10). Ganz richtig sagt er, daß beim Mythos Namen und Sache eng zusammengehören. Die Hauptsache bleibt indeß doch die Anwendung. „Sollte es sich herausstellen, daß alttestamentliche Namen unter dem etymologischen Mikroskop eine Bedeutung erschließen, die mit dem Inhalt der Erzählung genau correspondirt und an dem letzteren nur ihren Exponenten gefunden hat, so würde hiemit ein schwerwiegendes Kriterium gegeben sein. Denn in der wirklichen Geschichte besteht bekanntlich zwischen Name und Erlebniß einer Person ein irrationales Verhältniß, abgesehen von der erst nachträglich mit Beziehung auf eine Eigenschaft oder eine That des Menschen erfolgten Namengebung“. Nur freilich ist das Letztere gerade in den Anfängen rein geschichtlicher Ueberlieferung das Gewöhnliche, indem die Sage in dem Beinamen des Helden den Kern der Erzählung concentrirt festhält. Jene unterstrichenen Worte fallen schwer in die Waagschale, und z. B. von vornherein einen politischen Kampf in ein Gewitter zu verwandeln, bannt uns in einen *circulus vitiosus*. Wird erst aus der etymologischen (natürlich arischen) Ableitung auf die Art der Erzählung geschlossen und eine entsprechende Umdeutung verlangt, so ist der Kanon überschritten. Ebenso wenig kann irgendwelche Ähnlichkeit zwischen hebräischen Namen und arischen Appellativis allein bestimmend sein. Demgemäß bleibt also als Hauptkriterium stehen: die frappante Ähnlichkeit zwischen einem indischen Mythos und einer hebräischen Erzählung. Hienach fällt die Arbeit der sichtenden Kritik dem Mythologen als solchem zu, der in der Vergleichung religiöser Mythen geübt ist, aber auch die Quelle beider Glieder genau controliren kann. Ganz unwillkürlich kann man in zwei Erzählungen auch bei der Absicht treuester Relation gerade das Verwandte so stark hervorheben, daß der Leser, welcher z. B. den indischen Mythos nicht aus den Quellen kennt, ein schiefes, mindestens kein selbständiges Urtheil gewinnen kann. In diesem Falle befindet sich Ref., dem eine originale Quellenkenntniß des einen Factors der Vergleichung leider abgeht. Dazu kommt, daß bei Vergleichen heute die Mythologen sehr schnell bei der Hand sind, aus Ähnlichkeiten auf Gleichheit des Ursprungs zu schließen. — Ein anderes Moment, dessen sich der Verfasser mit Gewandtheit und Scharfsinn bedient, bilden die Dissonanzen und Schwierigkeiten innerhalb der hebräischen Erzählung selbst, sachliche und sprachliche. Es ist nicht zu leugnen, daß, wenn sich dieselben ungefacht mittelst des arischen Schlüssels lösen lassen, ein sehr günstiges Verurtheil für das Recht den

letzteren zu gebrauchen geliefert ist. Ob aber die arische Lösung eben ungesuchter ist als die semitische, das ist der heikle Punkt; hier entscheidet zu oft der Geschmack und die Sicherheit des methodischen Beweises geht verloren. — Endlich hat der Verfasser von seinem Standpunkte gewiß Recht, wenn er bei weiterem Fortschreiten seiner Untersuchung die Evidenz des Bisherigen voraussetzt, d. h. auch da, wo eine semitische Lösung ganz annehmbar erscheint, doch der arischen als der angeblich leichteren auf Grund des Gesetzes der Analogie den Vorzug giebt. Der Leser, auf den die ersten Darlegungen den Eindruck der Evidenz nicht gemacht haben, befindet sich dann leider in der umgekehrten Lage und derselbe Schluß aus der Analogie wendet sich dann zu Ungunsten des Verfassers. Da kann man in die Gefahr gerathen, wirklich bedeutsame Dinge zu übersehen, nur weil etwa der Zusammenhang scheinbar zu weitgehende Folgerungen darbietet.

Die Thatsache, daß außerordentlich Vieles in der hebräischen Anschauungswelt aus Babylonien herkommen muß, steht mit der These des Buches in keinem directen Widerspruche. Wir haben schon bemerkt, daß der Schluß aus arischem Culturschatz auf arische Abstammung nicht zutrifft. Wohl aber ist nicht zu vergessen, daß Babylonien, das erste Culturland der vorderasiatischen Welt, dicht ans arische Gebiet grenzte und mit dem letzteren von ur an in Beziehungen gestanden hat. Daß hier auch ein Eindringen arischer Anschauungen stattfinden konnte in einem vorläufig unberechenbarem Umfange, kann niemand leugnen. Der dichte Schleier, der über der babylonischen Mythenwelt bisher gelegen, beginnt sich erst allmählich zu lüften. Uebersehen man den Kreis der Eddubarlelegenden, wie sie Georg Smith in seinen *Assyrian Discoveries* kürzlich zusammengestellt hat, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß in diesen bereits Historificationen von ursprünglichen Naturmythen zu Grunde liegen. Mithin liegt es nicht außer der Möglichkeit und ist sogar bis heute ethnologisch betrachtet sehr wahrscheinlich, daß alle die mythischen Indogermanismen (wenn man so sagen darf) auf hebräischem Boden durch das Mittelglied Babyloniens dem Volke Israel zugekommen sind. Daß es überhaupt dergleichen gebe, haben ja unbefangene Forscher längst zugestanden: nur der Umfang wird immer strittig bleiben.

Mit Absicht haben wir keine Auszüge oder Beispiele gegeben. Die bloße Angabe derselben, die freilich meist sehr frappant sind, ohne die Beweisführung muß nothwendig schiefe und verworrene Bilder geben. Ueberdies wird sich das Ganze erst recht übersehen lassen, wenn der zweite Band erschienen sein wird. Der Verfasser selbst wird am letzten erwarten, daß alle seine Combinationen, trotz individueller Ueberzeugtheit, den Beifall der Sachgenossen finden werden; indeß wird ihm das hohe Verdienst, mit Energie auf diese Frage aufmerksam gemacht und Beiträge zur Lösung gegeben zu haben, nicht abgesprochen werden können.

Tübingen.

E. Diestel.

Hebräische Elementargrammatik; eine zur Einführung in die grammatischen Werke Ewald's und Böttcher's bestimmte Vorschule, mit vollständigen Verbal- und Nominaltabellen, systematisch geordneten Uebersetzungs- und Punktirübungen, sowie einem Wörter-



buche, von Dr. Fr. J. Grundt, Oberlehrer am Gymnasium zum Heil. Kreuz in Dresden. Leipzig, bei Hirt u. Sohn. 1875. XII u. 256 Seiten. in 8°.

Ausnahmsweise und auf besonderes Verlangen bringen wir dieses Schulbuch hier zur Anzeige. Der Verfasser, Lehrer des Hebräischen am Dresdner Gymnasium zum Heil. Kreuz, findet sich von den vorhandenen Schulgrammatiken und Übungsbüchern für das Hebräische nicht befriedigt und hat deshalb dieses Buch drucken lassen, in welchem er außer auf Ewald's auch auf seines Lehrers und Vorgängers im Amt Fr. Böttcher's hebr. Grammatik besondere Rücksicht nimmt. Der Zweck lautet, wie gewöhnlich bei solchen Büchern, die Resultate der hebräischen Sprachwissenschaft für den Elementarunterricht faßlich und nutzbar darzustellen. Dagegen läßt sich nichts sagen, und wenn der Zweck wirklich erreicht wird, können wir zufrieden sein. Aber wichtiger als das wissenschaftliche Verständniß ist doch, daß auf den Schulen die Elemente und Formen, sowie ein gewisser Vorrath von Vocabeln tüchtig eingeprägt werden. Wie es mit der Erfüllung dieser Hauptforderung steht, ist den Lehrern an den Hochschulen zur Genüge bekannt. In den meisten deutschen Ländern verstehen jetzt die Abiturienten nicht so viel Hebräisch, als man vor etwa 40 Jahren oft schon im 14. Lebensjahre mit den Weßherlin'schen Schulbüchern und den ersten Auflagen von Gesenius' Grammatik gelernt hatte. Auf die Lehrbücher kommt's wenig an, da in allen die wichtigsten Regeln und die Paradigmen verzeichnet sind. Wenn über der wissenschaftlichen Aufklärung die Hauptsache vernachlässigt wird, so ist das eitel Schaden. Ist aber der Lehrer tüchtig und versteht er sein Hebräisch wissenschaftlich, so kann er im mündlichen Unterricht, er mag ein Lehrbuch haben, welches er will, alles Nöthige beibringen. Übungsbücher mit Wörterverzeichnissen wird man ja wohl für die allerersten Anfänge haben müssen. So viel wir sehen, besteht nun der Hauptvorzug von des Verfassers Arbeit darin, daß sie Grammatik und Übungsbuch sammt Wörterverzeichnis verbindet und sofort zu den einzelnen Materien auch die nöthigen Übungsstücke zuerst im Lesen, dann im Uebersetzen giebt, und so systematisch, vielleicht nur zu systematisch und damit zu langsam, die Schüler weiter führt. Wir zweifeln darum auch nicht, daß sein Buch manchen Gymnasiallehrern willkommen sein wird und von ihnen mit Nutzen gebraucht werden kann. Die Übungsstücke selbst sind verständig und passend ausgewählt: nur sind der deutschen Stücke zum Uebersetzen ins Hebräische zu wenig. Die Schüler werden, wie in andern Sprachen, so auch im Hebräischen nie sicher werden, wenn man sie nicht mehr schriftlich ins Hebräische übersetzen läßt als gewöhnlich geschieht. Was aber die Darstellung der Grammatik (übrigens ohne Syntax) betrifft, so erkennen wir zwar an, daß der Verfasser Manches recht geschickt und kurz gefaßt hat, glauben aber, daß er der Forderung der Bündigkeit und Uebersichtlichkeit nicht genug nachgegeben ist, auch bei der Auswahl des Stoffes zwischen Nöthigem und Unnöthigem, Gewöhnlichem und Seltenem noch strenger hätte scheiden sollen. Z. B. sein ganzer langer § 26 über *Qeri* und *Ketib*, *Puncta extraordinaria*, *Paraschen* u. dgl., oder §. 159 der *Creurs* über *Zahve* oder §. 204/5 über die rabbinische Art, die Jahreszahlen zu schreiben, gehören doch nicht in ein Elementarbuch, das nicht einmal eine Syntax hat; auch über seltene Spracherscheinungen sind hier und da Notizen und Regeln

gegeben, die wegbleiben konnten, weil sie für den Anfänger werthlos sind, wogegen umgekehrt, was z. B. S. 57 über das Pron. rel. gesagt wird, ohne Syntax für die Lectüre kaum genügt. Schlimmer ist, daß außer allerlei Schreib- und Druckfehlern (wie S. 56 כָּהֵן u. כָּהֵן, S. 89 כָּהֵן steinigen, oder S. 27 in der letzten Anmerkung nur einmal, oder durch das ganze Buch hindurch Kateph und Katuph statt Chateph und Chatuph) auch sonst viele Ungenauigkeiten, Unrichtigkeiten und Mißverständnisse sich finden. Was S. 2 über die aramäische Sprache beigebracht wird, ist theils völlig veraltet, theils unrichtig. Eintheilungen wie: Hauptwörter sind theils Gattungsnamen (appell.) theils Eigennamen (u. pr.) S. 48, oder Definitionen wie: „das Nomen oder Nennwort ist der Name für eine Person oder Sache, von welcher das Verbum ausagt, daß sie etwas sei oder thue“ S. 165 klingen nicht sehr philologisch; und wo bleibt das subst. abstractum? Ungenau ist S. 45 unten „Uebergabe“ statt „flüchtige Aussprache“; irreführend § 100 „seltener E-Vocal“, oder S. 207 die Aufführung von הָבִי unter den Adverbien. Unrichtig ist S. 18: „man schreibt stets בָּאת“, S. 49 נָחֵם lieblich; unverständlich und für Anfänger unnöthig sind die zwei ersten Sätze der Anmerkung auf S. 171 über Plur. und Dual. Auf S. 58 Anm. 1 über den Gebrauch des וְ relat. muß es statt „in den sehr alten“ vielmehr heißen: „in gewissen nordpalästinischen“. Wie man S. 170 אֲרִיאֵל (Gotteslöwe) als ein Beispiel für Jod conjunctivum aufführen kann, ist uns unbegreiflich. Aber auch manche der hier vorkommenden grammatischen Theorien und Formelerklärungen sind irthümlich oder falsch, z. B. S. 38 wäre der ganze Satz: נוֹלַד, נוֹלַד, קָרַם, קָרַם, הוֹשִׁיב, הוֹשִׁיב wird zu ändern, ebenso der entsprechende S. 123. Richtigeres kann Verfasser bei Ewald § 55, b nachlesen. Nach S. 122 soll יִרְבֵּי Verkürzung von יִרְבֵּי sein! S. 128 erklärt er Formen wie יִאֲמַר יִאֲמַר aus יִרְבֵּי יִרְבֵּי! S. 137 nennt er bei den Verbis לָהּ das den auslautenden Vocal ausdrückende Schriftzeichen ה einen Halbvocal und spricht S. 179 bei Nominalbildungen wie דָּבָר von einem unwandelbaren a in der letzte Silbe. In Lehrbüchern für Schüler sollen derartige Dinge doch nicht vorkommen, und wir hoffen, daß der Herr Verfasser bei einem etwaigen Neudruck die nöthigen Nachbesserungen eintreten lassen werde. — Der Verleger hat seine Schuldigkeit gethan. Der Druck ist schön.

Berlin.

A. Dillmann.

### Historische Theologie.

Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht und dargestellt von Lic. Wilhelm Preger, Gymnasialprofessor. I. Theil. Geschichte der deutschen Mystik bis zum Tode Meister Eckharts. Leipzig, Dörffling und Franke. 1874. VII. 488 Seiten. gr. 8.

Das Wesen der Mystik ist vielfach verkannt und ebendarum auch die Geschichte derselben bis dahin in hohem Grade vernachlässigt worden. Es existirt

zwar eine nicht geringe Anzahl von Monographien über einzelne Mystiker und darunter gar manche höchst schätzbare, die Geschichte der Mystik überhaupt oder auch nur bei einer einzelnen Nation hat dagegen noch keine Bearbeitung, wenigstens noch nicht in befriedigender Weise gefunden. So wünschenswerth Notizen über ganze Reihen von Mystikern sind, wie sie ein Gottfried Arnold in seiner „Kirchen- und Ketzerhistorie“ oder in seiner „Beschreibung der mystischen Theologie“ gegeben hat, so kann man das doch noch keine Geschichte der Mystik nennen. Joseph Görres aber verräth in seiner „christlichen Mystik“ doch allzu sehr den Mangel an jener geistigen Freiheit und der feinen Unterscheidungs-gabe, wie sie gerade hier in besonderem Maasse erfordert wird. Andere, wie z. B. Moak, befinden sich nicht auf dem geistigen Standpunkte, der sie befähigte, der Mystik überhaupt gerecht zu werden.

Die uns hier vorliegende „Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter“ erhebt sich weit über die bisherigen Leistungen auf diesem Gebiete, und es ist sehr zu wünschen, daß diese geschichtliche Darstellung in recht weiten Kreisen Beachtung finde, allerdings aber auch zu hoffen, daß sie der Mystik selbst, so wenig man auch zunächst von dieser wissen will, gleichwohl zur Förderung gereichen werde. Für Geschichtliches nämlich hat doch unsere Zeit noch immer viel Sinn, und Thatfachen, wenn sie einem recht nahe gelegt werden, bleiben nicht ohne einen nachhaltigen Eindruck. So kann es denn gar wohl geschehen, daß man auch die Mystik, die ja in der Vergangenheit als etwas so Hohes und Großes hervorgetreten ist, nicht lediglich nur als ein Vergangenes wird gelten lassen wollen, sondern sie auch, ihrem eigentlichen Wesen nach, in die Gegenwart hereinziehen und sie für die Zukunft fruchtbringend zu machen suchen werde.

Mit dem größten Fleiß und dem regsten Eifer war Professor Preger viele Jahre hindurch bemüht, das Material zu seinem Werke in der umfassendsten Weise zusammenzubringen. Er ließ sich hiebei nicht an den schon im Druck veröffentlichten Werken der mystischen Schriftsteller genügen, er spürte auch in gar manchen Bibliotheken bis dahin verborgen gebliebenen handschriftlichen Schätzen nach, und es wurde ihm dieses Bemühen durch manchen höchst dankenswerthen Fund belohnt; ja, es gelang ihm sogar, einen sehr bedeutenden Mystiker Theodorich von Freiburg, der ganz und gar der Vergessenheit anheimgefallen war, ans Licht zu ziehen. Auch dem bis dahin noch gar nicht oder noch nicht hinreichend beleuchteten Lebensgang mancher Mystiker, sowie die Frage, ob die ihnen zugeschriebenen Werke wirklich von ihnen herrühren, widmete er die eingehendsten Untersuchungen und bewährte hiebei einen eminenten Scharf sinn.

Reiche Belesenheit und kritischer Geist sind aber doch nicht die einzigen Vorbedingungen für denjenigen, der uns eine Geschichte der Mystik geben will, es wird ebenhiefür auch eine tiefe philosophische Bildung erfordert. Wer nicht im Stande ist, zu der höchsten Höhe sich aufzuschwingen, zu welcher uns gerade die bedeutendsten Mystiker emporführen wollen und in der sich dieselben recht eigentlich heimisch fühlten: wie sollte der sie gehörig zu würdigen im Stande sein! Nur wer ihnen, wie dies bei unserm Verfasser der Fall ist, in ihrem Streben wirklich zu folgen weiß, der wird auch die ächte Mystik nach ihrem höchsten Werthe zu schätzen wissen, zugleich aber auch die Abwege klar erkennen, auf welche man da gerathen kann. In dieser doppelten Beziehung gewährt uns Preger in

der That volle Befriedigung; aus seiner geschichtlichen Darlegung läßt sich mit aller Bestimmtheit ersehen, was wir uns als reines Ergebniß der großen mystischen Vorzeit anzueignen und zu unserm wahren Heile mit aller Treue zu verwenden haben.

In der Einleitung spricht sich unser Verfasser zunächst über das Wesen der Mystik aus und sagt, daß sie ganz eigentlich nach der Quelle begehre, aus der das Schriftwort geflossen sei, mithin ein unmittelbares Erleben und Schauen des Göttlichen anstrebe. Hierbei bemerkt er zwar, daß das, was die Mystiker für ein solches Schauen und Hören Gottes halten, ein solches nicht gewesen sei; doch meint er hiemit keineswegs, daß ein lebendiges und ebendarum auch wirksames Verhältniß zwischen der Gottheit und den Mystikern überall nicht angenommen werden dürfe. Gewiß erfolgt von Seite Gottes ein Einfluß auf die Seele, allerdings aber ist dieser Einfluß bedingt durch die eigenthümliche Beschaffenheit desjenigen, dem er zu Theil werden soll, und so kann er denn auch gar vielfach eine Trübung erleiden. Dazu kommt noch, daß, wenn sich der Mystiker über dasjenige, was er vernommen und erfahren haben mag, aussprechen will und soll, er ebendieses aus der göttlichen erst in die jetzige menschliche Sprache gleichsam zu übersetzen hat, wie solches ja auch bei den biblischen Schriftstellern der Fall war. Wenn aber auch hiedurch das Mitzutheilende einige Beeinträchtigung erleiden kann, so fehlt es hier doch keineswegs an einem durchaus sichern Kennzeichen dafür, ob dasjenige, was als ein Göttliches vorgetragen oder dargestellt wird, für ein solches wirklich gelten könne. Was in Wahrheit von Gott kommt, dem wohnt auch eine wieder zu Gott emportragende Macht inne, deren Erfahrung ihre Gewähr geradezu in sich selbst trägt.

Es weist aber Preger nach, daß sich ein besonders lebendiger Sinn für Mystik bei den Germanen gezeigt habe, wie denn hier das sogenannte Beginnen, dessen Begründer Lambert Beghe in Lüttich war, und ebenso die bald nachher entstandenen Orden der Dominicaner und Franciscaner gerade in Deutschland die weiteste Verbreitung fanden, bei welchen Orden, wie auch in jenen freien Vereinen der mystische Geist die eifrigste Pflege fand und aus ihnen die bedeutendsten Mystiker hervorgingen. Bei der Verderbniß, in welche die herrschende Kirche, während sie doch fort und fort für die alleinige Mittlerin zwischen den Gläubigen und Gott gelten wollte, im zwölften und dreizehnten Jahrhundert gesunken war, mußte nun wohl das Verlangen nach einem unmittelbaren und durchaus innigen Verkehr mit Gott, wie er eben auf dem mystischen Wege angestrebt wird, um so entschiedener hervortreten.

Wenn es aber wie eine praktische, so auch eine theoretische oder speculative Mystik giebt, welche letztere einen wissenschaftlichen Charakter an sich trägt, so bezeichnet unser Verfasser die erstere als mystisches Leben, die letztere als mystische Lehre. Das mystische Leben, welches seine Vertretung vorzugsweise beim weiblichen Geschlecht findet, hat in Deutschland zuerst und zwar vom zwölften Jahrhundert an eine geschichtliche Gestalt gewonnen. Nachdem jedoch unter Einwirkungen von Frankreich her theologische und philosophische Bildung auch bei den Deutschen zunahm, so entwickelte sich jetzt bei ihnen auch die speculative Mystik. Das erste Buch der uns vorliegenden geschichtlichen Darstellung hat „das mystische Leben im zwölften und dreizehnten Jahrhundert“, das zweite „die mystische Lehre vor Meister Eckhart“, das dritte den „Meister Eckhart“



selbst zum Gegenstande, während in einem „Anhange“ noch mehrere wichtige Documente, vorzugsweise den ebengenannten Meister betreffend, zudem auch ein bisher noch ungedruckter Tractat desselben mitgetheilt wird.

Der erste Abschnitt des ersten Buches führt uns zwei sehr bedeutende Mystikerinnen der Rheinlande noch aus dem zwölften Jahrhundert vor: Elisabeth von Schönau, die sich durch tiefe Innigkeit auszeichnete, und die freilich bei weitem kräftigere Hildegard von Bingen, welche in ihre Zeit wie mit prophetischer Macht einzugreifen wußte. Den Schriften dieser beiden Frauen widmet Preger eine sehr genaue Untersuchung, welcher zufolge die Hauptwerke der Hildegard, wie auch die meisten ihrer Briefe als ihr bloß untergeschoben sich herausstellen; doch bemerkt er dabei, daß man sie darum nicht für geradezu unbrauchbar zu halten habe, indem sich in ihnen der Geist ihrer angeblichen Verfasserin immerhin noch sehr wohl erkennen lasse.

Der zweite Abschnitt des nämlichen ersten Buches handelt, nachdem die Berichte eines Jacob von Vitry, eines Thomas von Chantipé, Petrus von Dacien und Anderer einer scharfen, doch gewiß durchaus gerechten Kritik unterzogen worden, — von dem mystischen Leben selbst in den Niederlanden und in den Rheinlanden während des dreizehnten Jahrhunderts. Wenn nun von hier aus über die ekstatischen, der Außenwelt, ja ihrem Leibe selbst wie entrückten Frauen gar seltsame Dinge überliefert worden sind, so verkennt unser Verfasser keineswegs, daß da gar Vieles lediglich sagenhaft, Anderes arg übertrieben ist, wieder Anderes auf einen geradezu verworrenen Gemüthszustand hindeutet. Dabei ist er jedoch weit entfernt, so Manches, was man etwa für unglaublich halten möchte, wie z. B. die Wahrnehmungen in den Seelen Anderer, den Blick in die Ferne, das Voraussehen der Zukunft, die ungewöhnlich lange Entbehrung der Nahrung, wunderähnliche Heilungen für durchaus unmöglich zu erklären. Die Persönlichkeiten, welche uns hier in ausgeführteren Bildern vorgeführt werden, sind: Marie von Degnies, Christine von St. Troud, Margaretha von Ypern, zudem Eitgard von Tongern.

In weit schönerer, edlerer Gestalt, als in den Niederlanden und in den Rheingegenden erscheint die Musik, wie der dritte Abschnitt zu erkennen giebt, während des dreizehnten Jahrhunderts in Thüringen und Sachsen. Es zeigt sich hier das mystische Leben besonders bei fürstlichen und adligen Frauen, wie auch bei Nonnen, und zwar theils als Wohlthun aus der tiefsten, innigsten Liebe zu Gott, namentlich bei der bekannten Landgräfin Elisabeth, theils kommt dasselbe auch zu Worte in herrlichen Schriften, welche auf die damalige und auch noch auf die spätere Zeit einen mächtigen Einfluß übten.

Unter diesen Schriften zeichnen sich ganz besonders aus die „Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit“, wohl das älteste bis jetzt bekannte Werk seiner Gattung in deutscher Sprache. Es hat Preger hier und noch ausführlicher in einer eigenen Abhandlung „Dante's Matelda“ (ein akademischer Vortrag. München, Verlag der K. Akademie. 1873.) dargethan, daß diese Schrift dem genannten großen Dichter das Vorbild zu einer seiner Führerinnen, die er geradezu mit dem Namen Matelda d. i. Mechtild bezeichnet, abgegeben habe. Von einer anderen hieher gehörenden Schrift „Insinuationes pietatis“ weist unser Verfasser mittelst einer sorgfältigen kritischen Untersuchung nach, daß dieselbe nicht, wie gewöhnlich an-

genommen wird, der Gertrud von Hackeborn, sondern einer spätern Gertrud — der Nonne Gertrud angehöre. Ebenso genau läßt er sich auf die Frage ein, ob von dem „*Speculum spiritualis gratiae*“, welches die Visionen und Offenbarungen der Mechtild von Hackeborn enthält und von dem zwei Auflagen von gedruckten Ausgaben existiren, die umfangreichere mit Stücken über Mechtild's Schwester, Gertrud oder die kürzere als die ursprüngliche anzusehen sei, weil nur hienach die Zeit der Vollendung des Buches sich bestimmen läßt. In hohem Grade anziehend sind aber die Mittheilungen Preger's über das eigenthümliche Wesen und über die äußeren und besonders über die inneren Erlebnisse der sämtlichen hier angeführten Frauen.

Den Gegenstand des vierten und letzten Abschnittes bildet dann noch das mystische Leben während des dreizehnten Jahrhunderts im südlichen Deutschland. Es begegnet uns hier zuvörderst jene Hedwig, welche in einer klösterlichen Erziehungschule zu Kitzingen am Main für das innere Leben gewonnen worden und nachmals als die Gemahlin Heinrich's des Bärtigen von Niederschlesien in das verwilderte Fürstenhaus der Pfaffen und unter die dortige schwer bedrückte Bevölkerung den milden, veröhnenden Geist des Christenthums zu bringen wußte. In Franken fand die Mystik in dem Dominicanerkloster zu Engelthal bei Nürnberg, welchem Christine Ebner angehörte, eifrige Pflege. Das Gleiche gilt von dem Kloster Maria Medingen bei Donauwörth, in welchem eine andere Ebner, Namens Margaretha lebte. Ob das mystische Leben auch in Baiern hervorgetreten sei, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen, von der Schweiz aber vernehmen wir, daß es sich daselbst zumeist nur in ertastischen Zuständen gezeigt habe. Eine bessere Gestalt gewann dagegen die Mystik im Convent der Dominicanerinnen zu Adelshausen bei Freiburg im Breisgau, und ebenso im Eliaß, namentlich im Kloster der Dominicanerinnen zu Unterlinden bei Colmar.

Das zweite Buch, welches die „mystische Lehre vor Meister Eckhart“ in sich begreift, wird mit einer kurzen Betrachtung über „das Wesen der speculativen Mystik im Allgemeinen und der deutschen insonderheit“ eröffnet. Die scholastische Theologie, sagt hier unser Verfasser, nimmt die einzelnen Kirchenlehren, wie sie sind, um sie mit Hülfe der aristotelischen Logik zu analysiren und vor der Vernunft zu rechtfertigen. So hat sie denn keinen Mangel an philosophischen Principien, aber es fehlt ihr ein theologisches Princip und damit der theologische Charakter und die wissenschaftliche Einheit. Die mystische Theologie dagegen will das Wesen aller Wesen zunächst erleben, mit ihm unmittelbar eins werden, und die innere Erfahrung wird Grund und Richtmaaß ihrer Aussagen. Sofern sie sich über die überlieferte kirchliche Lehre verbreitet, wird diese zersezt und aufgelöst, damit sie auf Grund des innern Erlebnisses in neuer Weise zur Aussage komme.“ So wandelt denn die mystische Theologie unstreitig auf einem gefahrvollen Wege, und kommt Alles darauf an, daß sie sich doch stets der Fäbrung des christlichen Gemeingefühls überlasse, indem sie sonst nur zu leicht dazu kommen kann, alles Seiende als ein Nichts, Gott als Alles anzusehen und so dem Pantheismus zu erliegen, zudem auch die Regungen der menschlichen Natur mit den Antrieben und Kundgebungen des göttlichen Geistes zu verwechseln, wie sich denn wirklich im Mittelalter neben der ächten auch eine solche unächte, häretische Mystik bildete. Von der Mystik bei andern Völkern unterscheidet sich aber die deutsche Mystik wesentlich darin, daß sie mehr und mehr

von fremdartigen Elementen sich befreien und nur aus ihren eigenen innern Antrieben sich entfalten, ebendaram aber auch bei Darstellung der Lehre statt einer fremden vielmehr der eigenen, der deutschen Sprache sich bedienen wollte.

Nach diesen Erörterungen wendet Preger seinen Blick zunächst auf ausländische Mystiker der Vorzeit, vor allem auf Plotinus, dann auf Dionysius Areopagita, der ja auf die nachfolgenden mystischen Lehrer einen so großen Einfluß geübt hat, und auf Johannes Scotus Erigena. Ob nun dieser Letztere den Pantheisten, wie unser Verfasser annimmt, wirklich beizuzählen sei, darüber dürfte sich doch wohl noch streiten lassen. Wenn nämlich Erigena von Gott sagt, er wisse nicht, was er sei, so geht doch seine Meinung keineswegs dahin, daß Gott erst in der Welt zum Bewußtsein seiner selbst gelange, sondern es hat hier unser Denker Gott zunächst nur als die Quelle seiner eigenen Herrlichkeit im Auge; und so kommt denn jenes Wort ganz auf das Nämliche hinaus, was auch dem Meister Eckhart vorschwebte, wenn er „das ungeborne Wesen des Vaters als Wesen wesentlich ohne Persönlichkeit“ bezeichnet. Zudem lesen wir bei Erigena, daß das „Nicht“, als die Potentialität alles Seins, das Verlangen, der Wille sei, ins Sein zu treten. Wirklich erkennt er die göttliche Dreipersonlichkeit durchaus an und unterscheidet sie aufs bestimmteste von der Welt. Der Sohn, sagt er, in dessen Erzeugung der Vater zu sich selbst kommt, sei mit dem Vater vollkommen gleich ewig; was dagegen der Vater in dem Sohn geschaffen habe, dürfe nicht gleichmäßig für ewig gehalten werden. Das aber muß gewiß eingeräumt werden, daß die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit bei Erigena bei weitem nicht die genaue Exposition gefunden habe, wie beim Meister Eckhart.

Der zweite Abschnitt des zweiten Buches bespricht zunächst die Quellschriften über die häretische Mystik des dreizehnten Jahrhunderts, wobei auch die Entstehung des sogenannten „Evangelium aeternum“, über welches Preger eine eigene Abhandlung (im Verlag der königl. Akademie der Wissenschaften. München 1874) hat erscheinen lassen, genauer als bisher der Fall war, nachgewiesen wird. Es verbreitet sich alsdann unser Verfasser über die Hauptvertreter der häretischen Mystik und deren Anhänger, als namentlich über Amalrich von Bena, David von Dinant, die Ortlibarier, Joachim von Floris und die Joachiten, sowie über die Secte des freien Geistes.

„Tiefere Gemüther aber von mehr conservativer Natur, in dem Glauben der Kirche wurzelnd, strebten eine Gotteserkenntniß an, welche das Gemüth befriedigen sollte, indem sie es erhob, und welche damit auch der Schultheologie neue Lebenswärme zuzuführen im Stande wäre.“ Mit diesen Worten leitet Preger die Darstellung der kirchlichen Mystik ein, welcher der dritte Abschnitt gewidmet ist und in der nun zunächst ein Bernhard von Clairvaux, sowie der wahrscheinlich aus Sachsen stammende Hugo von St. Victor und der Schotte Richard von St. Victor in anziehender Weise charakterisirt werden und ihre mystischen Lehren in schöner Klarheit uns entgegenreten. Es folgt hierauf Bonaventura, der sich bei großer Innigkeit doch allzu sehr in einem äußerlichen Formalismus gefiel, dann Albertus Magnus, der zwar vorzugsweise Scholastiker war, doch aber, besonders mit einer kleinen, aus der späteren Zeit seines Lebens herrührenden Schrift „de adhaerendo Deo“ einen großen Einfluß auf die folgenden Mystiker geübt hat.

David von Augsburg bediente sich in seinen mystischen Abhandlungen der



deutschen Sprache, und es werden von unsern Germanisten eben diese Abhandlungen zu den schönsten Zierden unserer alten Prosa gerechnet; doch weist unser Verfasser nach, daß nicht alles, was David zugeschrieben wird, wirklich von ihm herrühre. Sein Schüler, der berühmte Berthold von Regensburg, tritt zwar in der Geschichte der Mystik als solcher hinter seinen Lehrer zurück; daß aber der in ihm waltende mystische Geist einen bedeutenden Antheil hatte an der bewunderungswürdigen Kraft, mit welcher dieser große Prediger zu wirken wußte, wird sich nicht in Abrede stellen lassen. Noch werden hier zwei größere, in deutscher Sprache verfaßte Gedichte mystischen Inhalts, beide „die Tochter Sion“ überschrieben, in Betrachtung gezogen und auch dargethan, daß, während bisher angenommen wurde, das eine sei aus dem andern hervorgegangen, beide vielmehr in einer lateinischen „Kilia Sion“ ihre gemeinsame Quelle haben.

Der vierte und letzte Abschnitt des zweiten Buches befaßt sich nur mit Theodorich von Freiburg, von welchem schon oben angegeben worden, daß ihn erst Preger aus der Vergessenheit wieder ans Licht gezogen habe. Es bildet Theodorich insofern den Uebergang von den Mystikern der Scholastik zu Eckhart d. i. von der Stufe der Unterordnung der Mystik — zu deren Selbstständigkeit und Freyheit, als er sich auch auf die höheren speculativen Fragen einläßt und dann erst seinen theosophischen Grundanschauungen eine Folge nach dem Umkreis der einzelnen kirchlichen Lehren hin zu geben suchte. Nachdem uns das Leben des Mannes erzählt worden, wird uns seine Lehre hauptsächlich nach der Schrift „de beatifica visione Dei per essentiam“ dargelegt und hier besonders der Gegensatz der „möglichen und der wirkenden Vernunft“ erörtert, welche letztere Theodorich als denjenigen Factor, der vorzugsweise den Begriff des Menschen constituit, als das göttliche Ebenbild nämlich, das über dem Menschen als solchem erhaben ist, bezeichnet. Durch die Hervorhebung der Gottesidee, als des Widerscheines der Gottheit selbst, wird dasjenige, was Theodorich's Vorgänger als ein mit menschlichen Erkenntnißmitteln absolut Unfaßbares bezeichneten, in das Reich des möglichen Erkennens eingeführt, und so erscheint denn nun eine Wissenschaft des Göttlichen, welche dem wahren Wesen der Gottheit einigermaßen adäquat ist, als sehr wohl denkbar. Nur können wir, nachdem durch die Sünde die Gottesidee in die Verborgenheit unsers Wesens zurückgetreten ist, ebenhiezum nur durch die göttliche Gnade gelangen.

Das ganze dritte Buch hat den Meister Eckhart zum Gegenstande, in welchem unser Verfasser, gewiß mit Recht, den eigentlichen Begründer der christlichen Philosophie erkennt, und dessen Mystik er der Morgenröthe vergleicht, die einen neuen Tag in der Geschichte des Geistes ankündigt. Der Darstellung seines Lebens und seiner Lehre geht eine sorgfältige Untersuchung über die Zeit einzelner seiner Schriften voran, eine Untersuchung, die natürlich mit großen Schwierigkeiten verbunden fern mußte. Es wird dann auch der Nachweis geliefert, daß gar manche Predigten und Tractate, welche bisher nur der Schule Eckhart's zugeschrieben wurden, von ihm selbst herrühren; zudem werden hier noch mehrere Stücke besprochen welche Preger in der Stadtbibliothek zu Nürnberg aufgefunden hat, und die er gleichfalls Eckhart vindicirt.

Von dem äußern Leben des Mannes wußte man früher so gut als nichts hauptsächlich den eifrigen Forschungen unerss Verfassers ist es zu danken, daß die Persönlichkeit Eckhart's dem mystischen Dunkel, in welches sie gehüllt war, ent-



zogen worden ist, und sie uns nun als eine wohl ausgeprägte historische Gestalt klar entgegentritt. Es verbreitet sich Preger mit zureichender Ausführlichkeit über des großen Meisters Lehrjahre, über seine Thätigkeit als Prior in Erfurt und Vicarius in Thüringen, dann über seinen zweymaligen Aufenthalt in Paris, wie auch in Straßburg, Frankfurt und Cöln und schließlich über den Proceß, in welchen er noch gegen das Ende seines Lebens, seiner Lehre halber, verwickelt wurde, und wobey er eine Energie an den Tag legte, die bei einem Manne wohl überraschen mag, von welchem man weiß, daß sein ganzes Streben darauf gerichtet war, über die Außenwelt, ja selbst über das eigene Ich sich zu erheben und also zum tiefsten Grunde alles Seins zu gelangen, wo allein er sich eigentlich heimisch fühlte.

Es kommen bei Eckhart allerdings manche Aeußerungen vor, durch welche man auf den ersten Blick sich für berechtigt halten könnte, ihn des Pantheismus zu beschuldigen, und es ist dies auch oft genug, bis in die neuesten Zeiten herab, geschehen. Die schöne und klare Darlegung aber der Eckhart'schen Lehre, wie sie uns Preger gegeben, widerlegt diese Annahme aufs bündigste, indem ihr zufolge der große Meister, wie die göttliche Dreipersonlichkeit, so auch die göttliche Weltidee und eine Schöpfung aus nichts entschieden anerkennt, was sich doch mit pantheistischer Denkart nicht reimen läßt. Aber auch jene für den ersten Moment bedenklich erscheinenden Aeußerungen, wie wenn etwa Eckhart sagt, daß „in dem ungeborenen Wesen der Vater wesentlich ohne Persönlichkeit“ sei, oder wenn wir bei ihm von Gott lesen, „seine einsältige Natur sey von Formen formlos, von Werden werdelos, von Wesen wesenlos“, verlieren bei genauerer Uebersetzung nicht bloß ihr Bedenkliches, sie erweisen sich uns vielmehr als geradezu unentbehrlich für den Theismus in seinem wahren und vollen Sinn.

Es hat nämlich hier Eckhart offenbar den Gegensatz von Potenz und voller Wirklichkeit des Seins im Auge, wie denn allerdings das, was das Seiende nur dem Vermögen nach ist, noch ein Nichtseiendes in Bezug auf das, was es wird, an sich selbst aber doch auch eine Wirklichkeit ist, die unvollendete nämlich gegenüber der vollendeten Wirklichkeit. Doch müssen wir an der „einsältigen, von Formen formlosen, von Werden werdelosen, von Wesen wesenlosen Natur“ ebenso gewiß immerdar festhalten, als wir uns ja Gott als lebendigen Gott zu denken haben. Die Kirche lehrt, daß Gott einer sey dem Wesen nach, daß aber drei Personen in ihm zu unterscheiden seien. Das Wesen hat man aber offenbar nicht als ein Viertes in Gott, nicht bereits schon als eine eigentliche Wirklichkeit anzusehen, es ist dasselbe doch nur die Potenz oder die Quelle der drei göttlichen Personen, und diese haben sich aus ihr nicht ein- für allemal ergeben, sie ergeben sich vielmehr aus ihr immerwährend, und so muß denn auch diese ihre Potenz oder Quelle fort und fort bestehen. —

Man kann es an der Mystik tadeln wollen, daß sie allzu sehr nur auf Gott gerichtet war, die Formen aber des staatlichen und kirchlichen Lebens, sowie die Schöpfungen auf dem Gebiete der Kunst und der Wissenschaft, in denen sich doch auch das Walten des göttlichen Geistes kund giebt, fast gänzlich außer Acht gelassen hat. Einen weit größern Verwurf hat man aber gegen unsere Zeit zu erheben: sie ist nicht mit gebührendem Ernste dem Urquell alles Lebens und aller Kraft zugewendet, wodurch denn das eigentliche Verständniß des göttlichen Wortes und hiemit die wahre Freude an demselben wesentlich beeinträchtigt und dafür das Wohlgefallen an den verderblichsten Irrthümern erzeugt wird, welche, wenn

ihnen nicht gewehrt werden sollte, den sittlichen und staatlichen Ruin, die äußerste Barbarei zur Folge haben müßten. So wäre denn freilich gar sehr zu wünschen, daß die Mystik, wie ja schon öfters der Fall war, abermals, wenn auch in anderer Weise, helfend und rettend hier eintreten möge. Es käme eben jetzt darauf an, daß man, unter Anleitung der edelsten Mystiker, als der trefflichsten Dolmetscher für das innerste Wesen der heiligen Schrift, mit ganzer Seele zur Gottheit sich wieder aufschwinde, und in dem Lichte, welches Einem da aufleuchten würde, die weltlichen Dinge in gebührender Weise würdige, und die höheren Kräfte, von welchen man da erfüllt werden würde, in alle seine Bestrebungen einströmen und sie ebenhiemit zur wahren Verklärung und zur segenvollsten Wirksamkeit gelangen lasse. Und so sprechen wir denn schließlich noch einmal unsere Freude aus über das vorliegende Werk, welches der Erfüllung jenes Wunsches förderlich zu werden in vorzüglichem Maaße geeignet ist. Wir hoffen sehnlich, daß es dem Verfasser möglich sein werde, die Fortsetzung und den Schluß desselben nach nicht allzu langer Zeit ans Licht treten zu lassen.

München.

Prof. Dr. Julius Hamberger.

Johann Georg Hamann der Magus des Nordens. Sein Leben und Mittheilungen aus seinen Schriften in zwei Theilen von G. Poel. Erster Theil: Das Leben. Hamburg 1874. Agentur des Rauhen Hauses.

Dieses neuerschienene Buch läßt uns den Mann in seinem Alltagsleben sehen, von welchem Goethe in seiner italienischen Reise sagt, Hamann werde für die Deutschen ein ähnlicher Coder werden, wie es die Bücher von Joh. Bapt. Vico für Italien seien, welche „Sibyllinische Vorahnungen enthalten von dem Guten und Rechten, das einst kommen soll oder sollte, gegründet auf ernste Betrachtungen des Ueberlieferten und des Lebens.“

Diese Vorhersagung Goethe's sehen wir in diesem Buch ganz zur Wahrheit geworden, dadurch, daß was die Schriften Hamann's als theoretische Philosophie behaupten, hier von ihm im Leben geübt wird, so daß das, was er schreibt, nur die Blüthen und Früchte eines guten, gesunden Stammes sind.

Wir sehen ihn hier als das liebende Kind eines gesunden bürgerlichen Familienlebens, als den aufmerksamen, beobachtenden Schüler, welcher als späterer Erzieher in zwei adeligen Häusern die Fehler zu verbessern sucht, welche bei seinem Unterricht begangen worden sind; wir sehen ihn als treuen Freund, Sohn und Bruder und, wenn der Herr Verfasser den Schatten der eigenthümlichen Verbindung mit einer geistig nicht ebenbürtigen Frau etwas weniger breit gezeichnet hätte, so wäre nicht nur für Gebildete jeden Standes, sondern auch für angehende Philosophen kein ungetrübter Genuß zu nennen, als diese belehrende anziehende Biographie. Der Pann, welchen wir dadurch auf seinem Familienleben lasten sehen, wird gehoben, so bald wir allein das Bild Hamanns und seiner ihm sehr ähnlichen Tochter Elisabeth ins Auge fassen, welche beide dem Buche beigegeben sind, und aus denen wir den Geist leuchten sehen, welcher diesen edeln Bügen innewohnte.

Das Buch ist nicht nur mit voller Liebe und Hingabe von einem Verwandten Hamann's geschrieben, welcher seit lange die Werke dieses Veltervaters zu seinem

Hauptstudium machte und durch Familien- und Freundschaftsbriefe in Stand gesetzt war, diese lebensvolle Biographie zu schreiben, welche trotz der verschiedenen Bücher, die schon über den Magnus des Nordens geschrieben worden, doch unter dem auf ihn Bezüglichen als etwas ganz Neues dastehet. Es ist schwer aus dem reichen Inhalt des nun erschienenen ersten Bandes nur Weniges mitzutheilen, und doch läßt sich nur so ein eigen Urtheil bilden. Wie sehen wir aufmerksam Hamann schon als Kind in das innere und äußere Leben blicken, wenn er über einen seiner ersten Lehrer in einem Briefe sagt: „Er schmeichelte mir und sich selbst, einen großen Lateiner und Griechen erzogen zu haben, Alles dieses geht aber verloren, wenn das Urtheil nicht bei Kindern erzogen wird, wenn sie ohne Aufmerksamkeit oder Verstand fertig gemacht werden. Ich suchte immer mehr und mehr ohne Wahl, ohne Untersuchung und Ueberlegung auf einander zu schütten, und diese Seuche hat sich über alle meine Handlungen ausgebreitet, daß ich mich endlich in einem Labyrinth sah, von dem ich weder Ein- noch Ausgang noch eine Spur entdecken konnte.“ Er fand diesen Ein- und Ausgang später.

Nach vollendeten Studien wurde Hamann Hofmeister bei einem Sohn und zwei Töchtern einer Baronin von Budberg, wo er „sich selbst, seine Unmündigen und eine unschlachtige und unwissende Mutter zu ziehen gehabt.“ Seine rückhaltslose Wahrheitsliebe, wie sein unabhängiger, nur dem Wesen der Dinge zugewendeter Sinn offenbart sich in jener Zeit durch einen originellen Brief an die Mutter seines Zöglings, welcher wie die Antwort der Baronin eine pikante Zugabe des Buches ist, und H's. Entlassung zur Folge hatte. Nachdem er darauf einige Monate in Riga privatisirte hatte, wurde er Hofmeister bei den zwei Söhnen des Generals von Witten in Curland. Später trat er in Verbindung mit dem Hause des Rathsherrn Behrens, wodurch sich ihm eine neue Welt eröffnete. Behrens war eine bedeutende Persönlichkeit, geistig begabt, freien Sinnes, in großen Verhältnissen lebend, der in Riga großen Ansehens genoß. Befreundet mit Männern wie Kant und Herder konnte sich auch Hamann seinem Einfluß nicht entziehen. Er bewillkomte ihn auf die freundschaftlichste Weise, machte ihm Reisevor schläge und bezauberte ihn mit Aussichten, Anschlägen, Begriffen von der Welt, veranlaßte seinen jungen Freund schließlich zu einem Aufenthalt in London, wo H. lange im Strudel der Welt dahin lebte, bis er endlich im Hause frommer Engländer den Abgrund erkannte, an dem er dahingegangen. Aber damit griff er auch nach der Hand seines Heilandes, auf den Glauben und einen Heiland gründete sich von da an auch felsenfest die Philosophie, von deren Höhe aus er das Leben unter und um sich fortan betrachtete. 1758 verließ er England und kehrte nach Riga zurück, wo er im Behrens'schen Hause mit der alten Liebe und Freundschaft aufgenommen ward. Aber das Verhältniß trübte sich, wobei wohl die Bewerbung Hamann's um die Hand von Katharina Behrens theil hatte. Katharina war eines der reichsten Mädchen des Nordens, aber daran dachte H. so wenig, daß er seinem Vater schrieb: Sie bekommt nichts mit, ich fordere aber auch nichts. Wir haben beide nicht nöthig an ein eigen Etablissement zu denken. Sie soll die Haushälterin ihres Bruders bleiben und ich sein Handlanger. Wenn es Gott gefällt, eine Aenderung zu machen, dann wird es auch meine Schuldigkeit sein sie zu ernähren und dazu wird Gott Rath schaffen.

Behrens verstand solche Uneigennützigkeit nicht, es kamen noch andere Gründe der Mißstimmung zwischen die Freunde, sie brachen endlich ganz und Katharina

blieb bei ihrem Bruder. Hamann bewahrte ihr sein ganzes Leben hindurch die treueste Liebe, und es mag das vielleicht der Grund gewesen sein, warum er sich mit der Mutter seiner vier Kinder, der „Mutter seines Hauses“ nicht wirklich verheirathete. Als aber nach diesem Bruche, der ihm fast das Herz brach, sein Bruder ihn frag, wie er sich Behrens gegenüber zu verhalten habe, da antwortete Hamann kurz und entschieden: als gegen den Freund und Wohlthäter deines einzigen Bruders, und später schreibt er diesem Bruder: Du sprichst von meinem Unglück, das ich dort gehabt habe, ich weiß von nichts Anderem als von dem Glück alle ersinnliche Freundschaft von und in einem Hause genossen zu haben, das seine Wohlthaten mit einer Quittung aller ferneren Verbindlichkeiten gekrönt hat.

Hamann's Bleiben in Riga war nicht mehr nach diesem Bruch mit den Freunden. Er kehrte dann nach Königsberg zurück, drückte seiner Mutter die Augen zu und blieb von 1759—1765 bei dem ganz vereinsamten Vater, als ein so treuer Sohn und Bruder, wie er es als Freund und Lehrer gewesen war. Ohne irgend eine amtliche Beschäftigung konnte er sich ganz dem Studium hingeben, und er that das mit einer Liebe und Freude, welche die vier ersten von jenen Jahren zu den glücklichsten seines Lebens gemacht haben. Die umfassende gründliche Kunde des ganzen Alterthums, wie der Literatur aller Zeiten verdankte er vornehmlich dem angestregten und planmäßigen Studium, zu welchem seine damalige Muße ihm eine so günstige Gelegenheit bot. „Ich arbeite allein“ schrieb er am 30. December 1760. Keiner der mir mit seinen Einsichten, Urtheilen oder wenigstens Geschmack, zu Hülfe kommt. Sie können leicht denken, wie verlegen mich das öfters macht, aber von der andern Seite desto mehr Vortheil, . . . mein Vater ist darin jünger geworden als ich und meine Muße verliert auch nicht viel dabei. Heute den Jesaias zu Ende gebracht und den Jeremias angefangen. Er fördert, wie Sie sehen, das Werk meiner Hände. Die historischen Bücher und ersten Propheten habe ich mit ziemlicher Genauigkeit lesen können, jetzt ist aber kein Halten gewesen, der alte Evangelist hat mich mit sich fortgerissen, daß ich die Buchstaben wie ein mit vollen Segeln auslaufendes Schiff das Land darüber aus den Augen verloren habe. Theognis hat mir sehr gefallen. Ich bin jetzt in Theocrit, mit dem ich die praktische Classe zu schließen gedenke, weil Hypocrates auf mich wartet. Diese Kinderspiele hat mir Gott gegeben, um mir die Zeit Seiner Erscheinung nicht zu lang werden zu lassen. Meine rechte Arbeit, die niemand sieht, ist der Beruf meinen Vater in seinem Alter nicht zu verlassen.

Für Vater und Sohn schloß sich diese glückliche Zeit ab, als der jüngere Bruder Hs. geisteskrank von Riga zurückkehrte. „Ich fürchte mich“, schrieb Hamann in jener Zeit, „daß mir die Haut schaudert, wenn ich an die Arbeit denke, die ich noch mit ihm haben werde, ehe er in Ordnung kommen wird. Geduld ist die einzige Arznei, und die giebt mir Gott so reichlich als Eifer. Die Liebe kommt, die Klugheit ist kalt. Man muß ein Genie sein um den Krieg der Elemente in der kleinen Welt zu ihrer Erhaltung regieren zu können. Der Glaube ist aber nicht Jedermanns Ding.“

So vergingen weitere 2 Jahre. Hamann hatte sich einen Namen gemacht durch seine Schriften, die ihrer seltsamen Form und ihres dunkeln Inhalts wegen zwar vielfach den heftigsten Widerspruch fanden, aber er war dadurch mit manchen namhaften Männern in Verbindung gekommen und vermehrte durch unablässiges Studium den Schatz seines Wissens und seiner Erkenntniß.



Er hielt es nun aber für an der Zeit ein Amt zu suchen. Wir können hier nicht in die Einzelheiten des dornigen Weges eingehen, den er damit betrat; — ein Schul- oder akademisches Amt anzunehmen, erschien ihm ungeeignet, weil er nicht zum Vortrag taugte, auch wollte er keines annehmen wozu Rechtsgelehrsamkeit und Concipiren gehöre, so blieb nur „Münze, Reise und Vicent übrig“, — so schrieb der Magus des Nordens, und in dieser bescheidenen Stellung blieb er sein Leben lang. Nahrungsforgen und viel häusliche und amtliche Unannehmlichkeiten erdrückten ihn oft fast, und doch rang sich der Geist der Freudigkeit immer wieder durch. Manchmal wurden ihm junge Leute zur Erziehung anvertraut, und mit welcher Treue er deren Unterricht leitete, zeigte er schon als junger Mann, wo er nach seinem Austritt aus dem Haus des Generals Witten doch in stetem Briefwechsel mit den Eltern und seinen einstigen Zöglingen, ja mit seinem Nachfolger blieb, um noch Einfluß auf ihren Unterricht zu behalten. Er gab einst dem älteren Witten'schen Sohne die Aufgabe, ihm seine Gedanken über den Beruf eines curländischen Edelmannes mitzutheilen. Nachdem er ihm den Entwurf dazu vorgelegt, schreibt er: „Die ganze Kunst zu denken besteht in der Geschicklichkeit unsere Begriffe zergliedern und zusammensetzen zu können. Das beste Übungsmittel der Vernunft besteht darin, Schule mit sich selbst zu halten. Die Fertigkeit zu fragen und zu antworten ertbeilt uns das Geschick eines Lehrers und ernährt zugleich die Demuth eines Schülers in uns“. Als keine Antwort von dem jungen Herrn kam fragt Hamann: „Fehlt es Ihnen, lieber Herr Baron! an Lust oder an Herz zu denken? . . . Sie sind schon in einem Alter, wo man Ihrem Verstande zumuthen kann, sich ein wenig auszureden, und daß ich so sage, mit selbigem auf den Zehen zu stehen, um Das zu erreichen was man Ihnen vorhält“. Die Aufnahme von Pensionären war immer nur eine kurze Hülfe für die pecuniären Verlegenheiten, unter denen sich der arme Magus so mühslich abquälte. Die Liebe seiner nächsten Freunde Claudius, Herder, Lindner that viel ihm seine Lage zu erleichtern, aber Silber und Gold hatten auch sie nur wenig zu geben. Da, als die Noth um das Jahr 1784 am größten war, bat ein junger Herr von Buchholz, welcher Hamann's Büchern viel verdankte, den Philosophen, ihn auf eine Weise als Sohn bei sich aufzunehmen. Hamann antwortete eingehend, schrieb aber am Schlusse seines Briefes: „noch bin ich Getilob ohne Schulden, wo ich aber künftig Geld zu Briesporto, Holz, Kleidung zc. Unterhalt meiner Kinder hernehmen soll, weiß ich nicht und gehe daher mit halsbrecherischen Entwürfen der Selbsterhaltung um. Ist dieser reine Wein der Wahrheit nach Ihrem Geschmack, so sind Sie dem unverdienten Vater Ihrer Wahl willkommen“. . . .

Buchholz kam nicht, aber er sandte „seinem Vater“ für dessen Kinder das fürstliche Geschenk von etwa 12000 fl. zu. „Da sehen Sie mich“, so schrieb er, „mich 55jährigen Greis beinahe wieder verjüngt und aus einer Wüste in ein Eden versetzt.“ Ein andermal: „ich bin wie neugeboren“ . . . und wieder: „Sie freuen sich mit mir über M. und werden die Anwendung von diesem Zeichen und Wunder, das Gott an mir armen, verlassenem und geschmähten Manne gethan hat, von selbst zu ihrer Tröstung und Stärkung anwenden.“

Die Ruhe, nach welcher sich Hamann so heiß sehnnte, sollte ihm indeß nicht werden. Chikanen der unangenehmsten Art verweigerten ihm Jahre lang den Urlaub, während seine Gesundheit eine Reise und Erholung dringend wünschenswerth machte. Als er endlich im Juni 1787 die Reiseerlaubnis erhielt, waren

seine Füße schon dick geschwollen, und das Bedürfniß seinen Sohn als Krankenwärter und Begleiter mit sich zu nehmen, trat unabweisbar hervor. Ueber Berlin, Hannover und Bielefeld eilte er nach Münster, wo ihn sein geistiger Sohn, Herr von Buchholz mit seiner jungen, geistreichen Frau, wie auch der Fürstin Galizin längst erwartet mit der aufrichtigsten Freude empfangen. — Bald hier, bald in Pempelfort, wo Jacobi weilte, verging die Zeit wie im Fluge, obwohl die längst gefürchtete Herzkrankheit immer raschere Fortschritte machte und ohne wieder in die Heimath zurückgekehrt zu sein, entschlief er am Tag vor dem zur Abreise von Münster festgesetzten Tage am 21. Juni 1788 gar sanft im 58. Lebensjahre. Die Fürstin Galizin ließ die sterblichen Reste des Gottesmannes, den sie als ihren geistigen Vater verehrt hatte, am Tag des Todes in ihre Wohnung bringen und in ihrem Garten unter einer Laube zur Erde bestatten.

Der zweite Band dieses Buches soll in einem Jahre erscheinen. Möge dieser erste schon nicht nur den alten Freunden Hamann's eine willkommene Gabe sein, sondern ihm neue Freunde erwerben, um auch diese in die Geheimnisse jenes Reiches der Liebe einzuweihen, dem Hamann angehört hat, „wo der Stecken des Treibers hinweggenommen ist, wo alle Nöthigung ein Ende gefunden hat und kein anderes Gesetz mehr gilt als das vollkommene Gesetz der Freiheit“.

Eustnau.

Pfarrer Pressel.

Die Realpräsenz. Das Lehrstück von der Gegenwart des Herrn bei den Seinen. Ein Beitrag zur Christologie von R. Rocholl, Superintendent in Göttingen. Gütersloh. Druck und Verlag von C. Bertelsmann. 1875. XIII. 446 Seiten. 8<sup>o</sup>.

In dieser schätzbaren, nicht nur auf tiefer geistiger Intuition, sondern auch auf umfassendem Studium der einschlägigen Literatur beruhenden Schrift werden, wie der Verfasser selbst sich ausdrückt, „die Acten eines Processes revidirt, welche seit zweihundert Jahren ruhen und kaum angerührt wurden, weil man das ganze Convolut unter der Bezeichnung des ubiquistischen Kriegs sicher reponirt hatte“. Doch geschieht diese Revision nicht in hüzig polemischer Weise, sondern mit durchaus mildem versöhnlichem Geist: es ist die vorliegende Arbeit nach den eigenen Worten ihres Verfassers „eine interconcessionelle, und sie will den Schwesterkirchen gerecht werden“. Rocholl erklärt auch geradezu, daß „die Theorie der Realpräsenz, wie die lutherische Kirche sie hinstellte, einer Läuterung bedürfe. Gewisse Mißbildungen, Auswüchse, wie die von Luther und den Tübingern behauptete absolute Ubiquität“ will er durchaus beseitigt wissen, wiederum aber auch Realpräsenz des Herrn entschieden festhalten, und sich also keineswegs genügen lassen an der Gegenwart Christi bloß nach seiner göttlichen Natur, während die menschliche nur im Himmel, jenseits der Sternwelt, sich befinden, in weiter Ferne also über uns thronen soll. So kann er sich denn freilich von den Calvinisten nicht befriedigt finden, wenn dieselben meinen, daß von dem Herrn nur geistige Kräfte auf diejenigen ausgehen, welche das heilige Abendmahl gläubig empfangen, doch gleicherweise auch nicht der römisch-katholischen Kirche seinen Beifall schenken, wenn dieselbe zwar die leibliche Anwesenheit Christi nicht preisgeben will, ebendarum aber nun zu einem besondern, unzählige Male sich wiederholenden Wunderact ihre Zuflucht nimmt, vermöge dessen die irdischen Elemente des Sacramentes in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden sollen.

Daß man zu dieser oder jener Ansicht vom Abendmahl hingedrängt wurde, davon liegt der Grund, wie Rocholl wohl zu verstehen giebt, schließlich doch nur darin, daß man einen bloß graduellen, nicht aber einen wesentlichen Unterschied zwischen irdischer und himmlischer Leiblichkeit statuiert, und dem gemäß nun auch voraussetzt, daß in der himmlischen Region die nämlichen Raumesverhältnisse, wie in der irdischen Welt stattfinden. Es wäre vielleicht gut gewesen, wenn unser Verfasser bis auf die Elemente der himmlischen im Gegensatz zu jenen der irdischen Leiblichkeit hätte zurückgehen wollen, indem gerade von da aus das hellste Licht über jene beiderseitigen Raumesverhältnisse sich verbreitet. Die Elemente der himmlischen Wesenheit unterscheiden sich von den irdischen Elementen darin, daß sie nicht todt und starr wie diese, und ebendarum auch nicht außer einander gehalten sind, daß sie vielmehr, als durchaus lebensvoll, liebevoll gleichsam in einander eingehen und sich folchergestalt gegenseitig durchdringen. Dem gemäß befinden sich nun auch die aus ihnen hervorgegangenen Gebilde nicht in starrer, gleichsam selbstsüchtiger Absonderung; sie sind einander durchaus nahe, schmiegen sich mild und freundlich in einander; von einer räumlichen Ferne, wie im irdischen Bereiche, kann sonach bei ihnen gar nicht die Rede sein. Doch fehlt auch hier die Räumlichkeit keineswegs, nur ist dieselbe von ganz anderer Art, als die irdische. Nicht neben einander, in einander vielmehr bestehen die himmlischen Wesenheiten, und zwar so, daß die niedern d. h. diejenigen, denen eine geringere Kraftfülle inne wohnt, von den höheren umschlossen, in ihren Lebens- und Wirkungskreis aufgenommen sind.

So muß denn freilich, wie auch unser Verfasser geradezu es ausspricht „Gott der Raum der ganzen Welt“, zunächst aber der Raum Christi und wiederum Christus der Raum der Menschheit und dann alles dessen sein, was im Himmel und auf Erden ist. „Ihr seid Christi, Christus aber ist Gottes“, lesen wir 1. Kor. 3, 28, und in Christo sollen, wie Ephes. 1, 10, gesagt wird, „alle Dinge zumal, im Himmel und auf Erden, als unter ein Haupt zusammengefaßt werden“. Doch gilt das Alles, wie aus der soeben angeführten Schriftstelle klar genug erhellt, nicht bereits schon jetzt, sondern erst in der Zukunft wird es wirklich hiezu kommen. Wohl ist Christus schon in der ganzen Welt, doch nicht also, daß er sie mit seiner Gegenwart schlechthin, in absoluter Weise, erfülle, wie Luther und die Tübinger dafür hielten. Er ist in der ganzen Welt nur in der Art, daß er ihr bewohnt, noch nicht aber so, daß er ihr durchgängig einwohnte, daß er sie durchwohne. Er besteht nicht in Geschiedenheit von der Welt, aber er ist, wie sich aus Koloss. 3, 3. 4. ergibt und auch aus Offenb. 20, 11 bestimmt genug erhellt, hinter der Welt noch verborgen, und wirkt demnach zunächst nur in geheimnißvoller Weise auf sie ein, welches Alles unser Verfasser als die bloße Anwohnung oder Adessenz bezeichnet.

Es kann aber Christus der Welt seine Gegenwart, wann und wo er will, auch fühlbar machen oder durch Herablassung in ihr sichtbar werden, wie solches z. B. bei Paulus (E. Apostelg. Cap. 9) der Fall war, oder er kann im Sacramente in uns eingehen und uns also mit sich selbst verbinden. Gleich der Anwohnung oder Adessenz gründet sich auch diese Einwohnung oder In-eristenz, wie Rocholl sie nennt, darauf, daß Christus, in Folge seiner Himmelfahrt, zur Rechten des Vaters sitzt und also nun, der Schranken entledigt, welchen sonst alles Geschöpfliche unterliegt, mit göttlicher Macht über dem All der Dinge gebietet.

Doch ist auch diese Einwohnung noch nicht die höchste Stufe der Realpräsenz des Herrn; durch die Anwohnung wie durch die Einwohnung wird die Durchwohnung nur vorbereitet. „Darnach das Ende,“ lesen wir 1. Kor. 15, 24 ff., „wenn Christus das Reich Gott und dem Vater überantworten wird, wenn er aufheben wird alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt. Er muß aber herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Wenn aber Alles ihm unterthan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan sein dem, der ihm Alles unterthan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem.“ So lange noch sittliche Verworfenheit in der Welt sich vorfindet, so lange also die Welt zu der physischen Herrlichkeit noch nicht erhoben werden kann, welche ihr der Vater von Anbeginn zugehört, ist auch ihre Durchwohnung von Seite Christi noch nicht möglich, ja bis dahin ist Christus selbst aus dem Vater gewissermaßen noch herausgehalten. Erst, nachdem er die Welt schlechthin sich unterthänig gemacht, das Werk der Heiligung also bei ihr vollendet hat, wird, wie die Welt nun ihren Raum in ihm gefunden, so auch er selbst seinen Raum ganz und gar in seinem himmlischen Vater finden. —

Dies der Grundinhalt der vorliegenden Schrift, der in derselben in voller Ausbreitung zur Darstellung kommt. Möge sie dazu dienen, für den in ihr behandelten Gegenstand, der in neuerer Zeit fast gänzlich vernachlässigt worden, in recht weiten Kreisen ein lebhaftes Interesse hervorzurufen!

München.

Prof. Dr. Julius Hamberger.

Ephesos. Ein Vortrag, gehalten im wissenschaftlichen Verein zu Berlin von Ernst Curtius. Mit zwei Lithographien. Berlin, W. Herz. 1874. gr. 8. 35 Seiten.

Kirchenhistoriker wie Bibelfreunde möchten wir aufmerksam machen auf diesen Vortrag, worin der Meister griechischer Topographie und Geschichte eine der merkwürdigsten Stätten der vorderasiatischen Religions- und Cultur- wie der christlichen Kirchengeschichte auf Grund eigener und fremder Forschungen in ebenso gründlicher wie ansprechender Weise einem größern Publicum vorgeführt hat, während er in Betreff aller Einzelheiten dem nach ausführlicher Belehrung suchenden Leser verweist auf seine und Prof. Adler's Beiträge zur Geschichte und Topographie Kleinasiens in den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1872. — Was wir aus N. E. und Kirchengeschichte von Ephesos wissen als der Wirkungsstätte zweier Apostel, als der Metropole der kleinasiatischen Kirche, als der Conciliumsstadt des fünften Jahrhunderts u. s. w., gewinnt doch noch ein ganz anderes Verständniß und einen weiteren Hintergrund, wenn wir erfahren, wie dort an der Westküste Kleinasiens, an der sumptigen Mündung des Flusses Kaystros schon seit uralter Zeit eine Stätte der Berührung, des Kampfes und des friedlichen Austausches zwischen zwei entgegengesetzten Sulten und Culturströmungen, einer orientalischen und einer occidentalischen gewesen ist. Wieht es ja doch überdies wohl keinen Landstrich, wo sich auf engem Raume so viel Geschichte zusammengedrängt und so viel menschliche Cultur entfaltet hat, wie jene Westküste Kleinasiens, die wir mit dem alten Namen Jonien bezeichnen, und kaum läßt sich ein Küstenpunkt auswählen, der geeigneter wäre, den wechselnden Wellenschlag der Geschichte zu beobachten als jenes Landende



(ephes erez) am Kaystros, an welchem Ephesos lag: erst eine priesterliche Niederlassung beim Heiligthum jener großen vorderasiatischen Naturgöttin, deren Cult unter verschiedenen Namen sich über Kleinasien verbreitet hatte und hier an der Küste mit dem der phönizischen Mondgöttin zusammentraf und zusammenschmolz; dann, etwa ein Jahrtausend vor Christo, eine hellenische Colonie, deren jonischer Athenedienst erst in feindseligen Gegensatz zu jenem orientalischen Artemis-Cult sich stellt, um dann bald mit ihm friedlich sich zu verschmelzen, sodas der Tempel der großen Göttin zum Artemision, dieses zu einem hellenischen Nationalheiligthum wird. Und nun erst auf Grund dieser Vereinigung entfaltet sich hier ein reiches hantbewegtes Leben in Handel und Gewerbe, Kunst und Wissenschaft. Manderlei Schicksale ergeben über Stadt und Tempel: sie kommen unter lydischen Schutz, unter persische Obmacht, unter die Hegemonie Athens und Spartas, dann nach dem Tempelbrand in Alexanders Geburtenacht unter die Herrschaft Macedoniens, der Diadochen, Roms. In der Diadochenzeit erfolgt die Einwanderung einer zahlreichen Judenthums, der erste römische Kaiser erbaut aus Tempelgeldern des Artemision ein Augusteum für den Cultus des iulischen Hauses; so werden die neuen Erdengötter bei der alteinheimischen Landesgottheit eingeführt. Nun aber — in den letzten Jahren des Kaisers Claudius — die Ankunft jenes jüdischen Zellwebers Saul von Tarsus, der von Corinth her kommt, als Jude den Juden, dann aber auch als Grieche den Griechen im Hörsaale des Sophisten Tyrannos das Evangelium von Christo predigt, 2½ Jahre in Ephesos wirkt, durch Schädigung des Artemisdienstes und der damit verbundenen Kunstindustrie einen Pöbelaufstand erregt, aber bei dem nüchternen Sinne römischer Geseßlichkeit Schutz findet wider unlautern Fanatismus. Unter dem Schutze Roms behauptet sich die apostolische Pflanzung: wieder wird Ephesos ein Mittelpunkt für die Anhänger eines neuen Glaubens, die Stadt, an welche ein paulinischer Brief, das erste Sendschreiben der Apokalypse, einer der Ignatiusbriefe gerichtet ist, die angebliche Bischofsstadt des Timotheus, die Grabstätte des Apostels Johannes, die kirchliche wie die politische Metropole Kleasiens, ἡ πρώτη καὶ μερίστη τῆς Ἀσίας μετροπόλις. — freilich dann auch ebendarum eine Hauptstätte für den Kampf des Christenthums wider heidnischen Polytheismus, wider Magie und Theurgie, wie später wider den Christenfeindlichen Neuplatonismus, — in der Christlichen Sagen Geschichte berühmt durch das Grab der Maria, wie durch die Höhle der Siebenschläfer, berühmter noch in der wirklichen Kirchengeschichte durch seine zwei großen Synoden, die vom Jahre 431 und die sog. Räubersynode von 449. Schon die Väter der letzteren Synode klagen über die zu Ephesos herrschende „schlechte Luft“; darin liegt wohl auch ein Hauptgrund des späteren Verfalles und der Verödung. —

Im 13. Jahrh. Zerstörung durch die Türken, die aus den Tempeltrümmern ihre Moschee Selim bauen, gerade so wie früher die Christen ihr Heiligthum der Theotocos, ihre Kapelle des Johannes des Theologen. Jetzt ist Alles Ruine; der Leuchter weggestoßen von seiner Stätte, wie das apokalyptische Sendschreiben droht; nur noch einige türkische Familien wohnen in den schmutzigen Hütten des Dorfes Ayasaluk (angeblich entstanden aus ἄγιον θεολόγον = Johannes); die einzigen Spuren geschichtlicher Ueberlieferung gehören der Legende an — das angebliche Gefängniß des Paulus und die Grotte der Siebenschläfer — in der That ein bezeichnendes Symbol für die ganze schlafende Kirche des Morgenlandes!

Wagmann.

Ueber das pseudotertullianische Gedicht *Adversus Marcionem*. Ein Beitrag zur christlich lateinischen Literaturgeschichte des 4. Jahrh. von Dr. Ernst Hückstädt. Leipzig, Hinrichs. 1875. 8. 58 S.

Zu den verwahrloseten, von Theologen wie Philologen gleich stiefmütterlich behandelten Partien der Literaturgeschichte gehört unstreitig die altchristliche Poesie, und während einzelnen Theilen derselben, wie z. B. den Sibyllinen, Commodian, Prudentius, Juvenius, neuerdings mehr Aufmerksamkeit zugewendet ist, so fehlt es dagegen bei andern Stücken, z. B. bei dem zuerst 1562 von Georg Fabricius in seiner auf diesem Gebiet epochemachenden Sammlung unter Tertullian's Namen herausgegebenen Gedicht *adversus Marcionem*, trotz seines interessanten Gegenstandes, nicht bloß an jeder gründlichen Untersuchung über Verfasser und Abfassungszeit, sondern sogar an den unentbehrlichen Vorarbeiten für einen richtigen Text und dessen richtiges Verständniß; — kein Wunder, wenn noch der neueste Herausgeber Tertullian's sich aller Arbeit mit dem bequemen Text überhob: „*ampliori labori par fructus desperandus erat.*“ Um so anerkennenswerther ist es, wenn der Verfasser vorliegender Dissertation, einer akademischen Erstlingsarbeit, die nicht eben kleine, aber keineswegs so ganz verzeifelte und fruchtlose Mühe übernommen hat, das vergessene carmen einer Untersuchung zu unterziehen und zunächst den corrupten, vielfach ganz sinnlosen Text zu restituiren, dann Abfassungszeit und Verfasser genauer zu bestimmen, während er die weiteren Fragen: wie verhält sich das Gedicht zu den übrigen Reherbestreitungen der ersten Jahrh.? welche Quellen hat es benutzt? was bietet es Eigenthümliches? meist mehr nur andeutungsweise behandelt hat. Er giebt daher erstens eine Revision des *textus receptus*, wobei jedoch bei dem Mangel einer Handschrift, bei der Mangelhaftigkeit der *editio princeps* und den ungenügenden Vorarbeiten der folgenden Editionen der Verf. auf solche Emendationen sich beschränkt hat, die sich von selbst zu empfehlen schienen. Leider hat der Verf. sowohl auf den Abdruck eines emendirten Textes wie einer deutschen Uebersetzung verzichten müssen, sondern vorerst mit einem allgemeinen Urtheil über Charakter und Werth des Gedichts (S. 10 ff) sich begnügt, dann aber sub Nro. II, eine ausführlichere Inhaltsangabe mit Parallelen aus der patristischen Literatur folgen lassen (S. 14 ff). Hiernach handelt das erste Buch in 242 Hexametern von den verschiedenen Häresen, besonders der des Marcion; das zweite in 269 Hexametern von der Uebereinstimmung des A. u. N. T.; das dritte in 302 Hexametern von der Einheit der Kirchenlehre mit der Lehre des A. T., Jesu und der Apostel; das vierte nimmt einen Anlauf zu Widerlegung der marcionischen Lehre in 236 Hexametern; das fünfte behandelt Marcion's Antithesen.

Der dritte Abschnitt der Schrift (S. 13 ff) untersucht die Frage: wer die in dem Gedicht bestrittenen Gegner, und weist nach, daß nicht Marcion, sondern die Marcioniten und zwar, wie vermuthet wird, eine im 4. Jahrh. in Rom ansässige Marcionitengemeinde es sei, gegen welche der Verfasser sein apologetisches (*rectius*: polemisches) Werk geschrieben habe, wie es ja auch sonst Sitte der Apologeten (*rectius*: Häresiernachen) des Alterthums sei, mit den verstorbenen Häretikern wie mit lebenden zu verhandeln. Als Abfassungsort wird Rom nachgewiesen, nicht Nordafrika; als Abfassungszeit nicht das dritte, sondern vierte Jahrhundert, jedenfalls die nachnicenische Zeit, wahrscheinlich das Decennium 360–370 n. Chr. (S. 51). Soweit scheint uns die Beweisführung des Verf. im Wesentlichen wohl gelungen (wenn wir auch nicht allen seinen einzelnen Aufstellungen beistimmen möchten). Wenn er nun aber weiter in 3 ziemlich unbestimmt lautenden Versen, welche sagen, daß die christliche Wahrheit ihre Beweise nicht anderwärts zu entlehnen brauche, eine Anspielung auf das berühmte julianische Edict vom Jahre 362 finden und die Abfassung auf das Jahr 362–63 fixiren und endlich (S. 52 ff) den bekannten Rhetor Marius Victorinus Afer, den Uebersetzer platonischer Schriften, der erst im höheren Lebensalter Christ wurde, zum Verfasser machen will, so ist das eine Hypothese, deren Beweis wir erst noch abwarten wollen.

Wagenmann.

Die drei großen Reformationsschriften Luthers vom Jahre 1520: „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“, „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ und „von der Freiheit eines Christenmenschen“ für das deutsche Volk herausgegeben von Lic. th. V. Lemme. Gotha, Friedrich Andreas Berthes. 1875.

Je mehr die gegenwärtige innere Entwicklung der evangelischen Kirche auch ihre nichttheologischen Kreise veranlaßt, sich über ihre reformatorischen Principien Klarheit zu verschaffen, desto erwünschter wird uns ein trefflicher Begleiter sein, der uns an den ursprünglichen Quell derselben, zu Luther selbst führt, und zwar zu ihm, wie er das evangelische Christenthum als ein unmittelbar erlebtes, noch ohne die später eingetretene Rücksicht auf innerprotestantischen theologischen Hader zur Darstellung gebracht hat. Den unchristlichen Druck eines privilegierten Kirchenthums, unter welchem die „Reichsunmittelbarkeit im Reiche Gottes“ (Hense) längst in Hörigkeit verkehrt war, die unerträglichen Fesseln, in welche der Ultramontanismus das deutsche Volk geschlagen hatte, beides, die religiöse und die politische Sklaverei abzuschütteln, schleuderte der große Reformator im Jahre 1520 jene drei Schriften unter das Volk, welche uns jetzt in der oben angezeigten Sammlung dargeboten werden. Daß die Herausgabe zeitgemäß ist, versteht sich von selbst. Ihrem Zweck entsprechend hat Lemme durch sachgemäße Einleitungen das Verständniß der drei Schriften auch dem ungelehrten Leser erleichtert und in Anmerkungen unter dem Texte mit richtigem Blick für die Bedürfnisse des „Volkes“ die nothwendigen sprachlichen und sachlichen Erklärungen gegeben, treu dem Geiste dessen, der auch in unserm jetzigen inner- und außerkirchlichem Kampfe unser Führer bleiben soll. Daß dabei der Patriotismus des Herausgebers in einigen Anmerkungen das Maß der Billigkeit gegen unsere Feinde zu überschreiten droht, läßt sich erklären, hätte aber vermieden werden können. Wer dürfte denn z. B. die katholischen Bischöfe hindern, bei ihrer Stuhlbsteigung eine Abgabe an den Papst zu zahlen? (gegen S. 27 Anm. 4.) Sendet nicht auch der Gustav-Adolf-Verein Geld nach dem Auslande? Und finden wir nicht in der neuesten österreichischen Regierungsverordnung, welche die Annahme von Unterstützung verbietet, eine Unbilligkeit? — „Noch jetzt holen die Bischöfe Bischofsmantel und Bestätigung aus Rom; sollte das der Staat noch rechtlich anerkennen? (S. 29). Der Zweck dieser Anm. ist mir unklar; um das dieser bischöflichen Praxis zu Grunde liegende Princip dreht sich ja eben der große kirchlich-politische Kampf der Gegenwart. — S. 4, Anm. 2, um noch einige Kleinigkeiten zu erwähnen, mußte „Lorenz Nitz“ näher bestimmt oder weggelassen werden. — Daß Luther den Doctor der Theologie „machte“, dürfte dem nicht akademisch gebildeten Theile des Volkes unverständlich bleiben.

In der Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen“ giebt Lemme eine Uebersetzung des lateinischen Originaltextes, welcher mit Recht vor Luthers eigner deutscher Ausgabe, die später erschien, den Vorzug verdient; der enge Anschluß der Lemmeschen Uebersetzung an diese Luthersche, ist nur zu loben; ebenso richtig ist der Herausgeber bei der Uebersetzung der Schrift „von der bab. Gefangenschaft der Kirche“ der Verdeutschung von 1520 gefolgt; auch der Conservatismus in der Wiedergabe der ursprünglich deutschen Schrift „an den christl. Adel“, worin nur die nothwendigsten Wortveränderungen vorgenommen sind, verdient volle Billigung.

Mögen diese drei herrlichen Denkmäler deutschen evangelischen Christenthums, die hier in einer handlichen und nicht theuren Ausgabe dem deutschen Volke dargeboten werden, schnell bei ihm Eingang finden; vor allem sei die verdienstliche Sammlung den Geistlichen zur Einführung in die Gemeinden bestens empfohlen.

Breslau.

Dr. P. Tschadert.

# I n h a l t.

|                                                                                                             | Seite |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| Dorner, Schelling. Zur Erinnerung an seinen hundertjährigen Geburtstag . . . . .                            | 1     |
| Röbler, die Staatslehre der Vor-Reformatoren . . . . .                                                      | 83    |
| Wagenmann, die Stiftung der Universität Leyden in ihrer kirchen- und kulturhistorischen Bedeutung . . . . . | 128   |
| Jäger, Beiträge zur theologischen Systematik . . . . .                                                      | 177   |
| Schulz, Noch einmal zur christologischen Frage . . . . .                                                    | 207   |
| Tschackert, der Cardinal Peter von Illi und die beiden ihm zugeschriebenen Schriften . . . . .              | 272   |
| Wagenmann, Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen . . . . .                                              | 311   |
| Weißzäcker, zur Erinnerung an Dr. Christian Palmer . . . . .                                                | 353   |
| Sieffert, die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Briefe des Petrus . . . . .   | 371   |
| Wagenmann, zum johanneischen Prolog. Gedanken und Bemerkungen . . . . .                                     | 441   |
| Solms, Fürst Ludwig, Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evangelium nach Johannes . . . . .                | 447   |
| Sander, geschichtliche Einleitung zu den Schmalkaldischen Artikeln                                          | 475   |
| Kern, Gott und die Welt oder Geist und Materie. Ein Beitrag zur theistischen Metaphysik . . . . .           | 529   |
| Weßel, die Zeit der Welterschöpfung . . . . .                                                               | 582   |
| Wiz, Stephanus und seine Vertheidigungsrede. Ein neuer exegetischer Versuch . . . . .                       | 588   |
| Wellhausen, die Zeitrechnung des Buchs der Könige seit der Theilung des Reichs . . . . .                    | 607   |
| Weißzäcker, David Friedrich Strauß und der Württembergische Kirchendienst . . . . .                         | 641   |
| Wagenmann, Anno der Heilige. Ein deutscher Reichskanzler vor achthundert Jahren . . . . .                   | 661   |



|                                                                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Baumgarten, Kirchliche Zeitfragen in Vorträgen . . .                                                                                                                   | 524 |
| Boos, Martin, Der Prediger der Gerechtigkeit die vor Gott gilt .                                                                                                       | 153 |
| Curtius, Epheos. Ein Vortrag . . .                                                                                                                                     | 697 |
| Dalton, Johannes Gögner, Ein Lebensbild aus der Kirche des 19. Jahrhunderts . . .                                                                                      | 151 |
| Delissch, Biblischer Commentar über die poet. Bücher des A. T. 4. Bd. .                                                                                                | 675 |
| Ewald, Die Lehre von Bibel von Gott oder Theologie der A. u. N. B. 3. Bd. Glaubenslehre. 2. Hälfte. . . . .                                                            | 331 |
| Gebhardt, Graecus Venetus . . . . .                                                                                                                                    | 673 |
| Grill, Die Erväter der Menschheit. Beitrag zur Grundlegung der hebräischen Alterthumswissenschaft . . . . .                                                            | 678 |
| Grundt, Hebräische Clementargrammatik . . . . .                                                                                                                        | 681 |
| Haasenschmidt, Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs. 1. Abschn. Handbuch, kurzgef. exeget., zum A. T. Die Genesis. 3. Aufl. nach Knobel von Dillmann . . . . . | 502 |
| Handwörterbuch des biblischen Alterthums, herausgegeben von Niehm .                                                                                                    | 490 |
| Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda . . . . .                                                                                                  | 335 |
| Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus am 22. Aug. 449. Aus einer syrischen Handschrift übersetzt . . . . .                                         | 146 |
| Hückstädt, Über das pseudo-tertullianische Gedicht adversus Marcionem . . . . .                                                                                        | 510 |
| Keil, Commentar über die Bücher der Makkabäer . . . . .                                                                                                                | 699 |
| Kempen, de imitatione Christi ed Hirsche . . . . .                                                                                                                     | 677 |
| Köstlin, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften . . . . .                                                                                                       | 514 |
| Kübel, Umriffe der Pastoraltheologie . . . . .                                                                                                                         | 148 |
| Leimbach, Beiträge zur Abendmablslehre Tertullians . . . . .                                                                                                           | 171 |
| Lemme, Die drei großen Reformationschriften Luthers . . . . .                                                                                                          | 507 |
| Lorimer, John Knox and the Church of England . . . . .                                                                                                                 | 700 |
| Dosterzee-Meyeringh. Zum Kampf und Frieden . . . . .                                                                                                                   | 516 |
| Piper, Die Zeugen der Wahrheit, 3. u. 4. Bd. . . . .                                                                                                                   | 528 |
| Poel, Johann Georg Hamann, der Magus des Nordens. Sein Leben und Mittheilungen aus seinen Schriften . . . . .                                                          | 499 |
| Preger, Geschichte der deutschen Musik im Mittelalter. 1. Theil. . . . .                                                                                               | 691 |
| Reiff, Der Glaube der Kirchen und Kirchenparteien nach seinem Geiſt und Zusammenhang . . . . .                                                                         | 683 |
| v. Reumont, Lorenzo de Medici il Magnifico . . . . .                                                                                                                   | 160 |
| Riggenbach, Johann Eberlin von Günzburg und sein Reformprogramm . . . . .                                                                                              | 515 |
| Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 3. Bd. .                                                                                            | 154 |
| Ritschl, Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands . . . . .                                             | 343 |
| Rocholl, Die Realpräsenz . . . . .                                                                                                                                     | 337 |
| Roth, Gymnasialpädagogik. 2. Aufl. . . . .                                                                                                                             | 695 |
| Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte, und Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens . . . . .                                                                  | 174 |
| Schlosser, Goethes Iphigenie nach ihrem religiös-sittlichen Gehalt . . . . .                                                                                           | 497 |
| Schöberlein, Der evangelische Hauptgottesdienst in Formularen für das ganze Kirchenjahr . . . . .                                                                      | 524 |
| Schweizer, Pastoraltheologie oder die Lehre von der Seelsorge der evangelischen Pfarrer . . . . .                                                                      | 165 |
| Smith, Assyrian Discoveries: an account of explorations and discoveries during 1873 and 1874 . . . . .                                                                 | 168 |
| Stein, Studien über die Hefschaffen des XIV. Jahrhunderts . . . . .                                                                                                    | 493 |
| Weissenbach, das Papias-Fragment bei Eusebius . . . . .                                                                                                                | 511 |
| Windel, Beiträge aus der Seelsorge für die Seelsorge . . . . .                                                                                                         | 341 |
|                                                                                                                                                                        | 173 |



[illegible]



3 2400 00294 9265

Jahrbücher für deutsche  
Theologie

v.20  
1875

75329

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY  
BERKELEY, CA 94709

GTU Library  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
For renewals call (510) 649-2500  
All items are subject to recall



